JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL
DE MÉMOIRES ET DE NOTICES
RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

TOME CCXIV



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
RUE JACOB, N° 13 (VIe)

MDCCCCXXIX

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-MARS 1929

DIGNĀGA

EXAMEN DE L'OBJET DE LA CONNAISSANCE [*ĀLAMBANAPARĪKSĀ*]

TEXTES TIBÉTAIN ET CHINOIS

ET

TRADUCTION DES STANCES ET DU COMMENTAIRE

ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES

D'APRÈS LE COMMENTAIRE TIBÉTAIN DE VINĪTADEVA,

PAR

SUSUMU YAMAGUCHI,

EN COLLABORATION AVEC HENRIETTE MEYER

PRÉFACE.

Acārya Dignāga, l'un des dix grands maîtres de la secte Vijñaptimātratā fondée en Chine par Hiuan-tsang et son élève Kouei-ki, est l'auteur de l'*Ālambanaparīksā*, l'un des textes principaux sur lesquels cette secte a établi le fondement de sa doctrine

Bien que Dignāga soit très célèbre comme maître et surtout comme fondateur d'une nouvelle logique (Nyāya), cette *Ālambanaparīksā* n'appartient pas en propre à la doctrine Nyāya, mais exprime la doctrine Vijñaptimātratā avec la même ten-

dance que la Viṃśakavijñaptimātratā de Vasubandhu qui, s'appuyant sur les principes de Nāgārjuna [1], affirme dès le début que le triple monde n'est que pensée [2].

Il est donc indispensable de se reporter à ce traité et aussi à la *Vijñaptimātratāsiddhi* de Hiuan-tsang [3] et au *Mahāyāna-Sūtrālamkāra* [4] pour mieux pénétrer la pensée de Dignāga et la mieux situer dans l'évolution du bouddhisme mahāyāniste.

D'autre part, pour bien comprendre les thèses que notre auteur expose et réfute, il est nécessaire d'étudier l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu [5] qui développe les théories principales des Sarvāstivādin et qui donne quelques indications sur celles des Sautrāntika. Car Dignāga, de même que la plupart des Mahāyānistes à partir de Nāgārjuna, édifie ses doctrines sur la critique des Hīnayānistes, et c'est seulement après avoir réfuté leurs diverses conceptions réalistes affirmant l'existence en soi (bhāva), qu'il pose la nécessité idéalistique de l'objet de la connaissance [6].

Les ouvrages de Dignāga, contenus dans les canons chinois et tibétain, étant insuffisamment étudiés jusqu'à ce jour, il ne nous est pas facile de comparer cette *Ālambanaparīkṣā* avec les autres ouvrages du Maître et d'établir quelle situation elle occupe dans son œuvre entière.

(1) «If all existences are real, it is impossible for mind to know them. If they exist because of their being know by mind, this is not to be called as existing» (*Nāgārjuna's Mahāyānaviṃśaka* by Susumu Yamaguchi, Prefatory notes, p. 4, *The Eastern Buddhist*, vol. IV, 1927).

(2) *Viṃśatikāvijñaptimātratāvṛtti*, publié par Sylvain Lévi, p. 3. *Viṃśakakārikāprakaraṇa*, publié et traduit par Louis de La Vallée Poussin, p. 15.

(3) La *Siddhi* de Hiuan-tsang, traduction de Louis de La Vallée Poussin.

(4) *Mahāyānasūtrālamkāra* d'Asaṅga, publié et traduit par Sylvain Lévi.

(5) L'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu, traduction de Louis de La Vallée Poussin.

(6) C'est cette méthode de réfutation de l'adversaire qui nous oblige, pour rendre la traduction compréhensible, à intercaler dans le texte des mots entre crochets qui servent à indiquer le changement fréquent des interlocuteurs.

Deux importantes traductions chinoises (1) et une traduction tibétaine très littérale (2) nous ont transmis l'*Ālambanaparīksā*, mais le texte original sanscrit n'a pas encore été retrouvé.

Nous possédons, en outre, un commentaire sur cet ouvrage par Dharmapāla dans une version chinoise (3) et un autre de Vinītadeva dans une traduction tibétaine (4)

C'est d'après l'ensemble de ces leçons que nous donnons en français la traduction intégrale des stances et du commentaire de Dignāga, mais ces stances et leur développement par l'auteur lui-même se présentent sous une forme si concise qu'on ne peut en saisir la signification parfaite sans recourir à d'autres textes

(1) *Nanjo's catalogue*

N° 1172 Wu-siân-sz-chan-lun Anākāra-cintā-rajas-sastra Translated by Paramartha

A D 557-569,

of Chan dynasty, A D 557-589

N° 1173 Kwân-su-yuen-yuen-lun Ālambanapratyayadhyānasāstra Translated by Hiuen-cwân,

A D 657,

of the Than dynasty, A D 618-909

(2) Palmyr Cordier, *Catalogue du fonds tibetain*, 3e partie, p 434 435

Bstan-hgyur, Mdo-hgrel, t Ce, XCV

4 Dmigs-pa brtag-pa (Ālambanaparīksā)

5 Dmigs-pa brtag-pahi hgrel (Ālambanaparīksāvrtti)

A S Phyogs-kyi glan-po [Ācārya Dinnāga]

T Non mentionnes

(3) *Nanjo's catalogue*

N° 1174 Kwân-su-yuen-yuen-lun-shih Ālambanapratyayadhyānasāstravyakhyā

Translated by I-tsin,

A D 710 of the Thân dynasty, A D 618-909

(4) Palmyr Cordier, *Catalogue du fonds tibétain*, 3e partie

P 450 Bstan-hgyur, Mdo-hgrel, t Ze, CXII

5 Dmigs-pa brtag-pahi hgrel-bsad

Ālambanaparīksātīkā

A S Dul-bahi lha [Acārya Vinītadeva]

T Mu Sākyasimha de l'Inde, Shu

B Dpal-brtsegs [V Srikūta]

Laissant de côté le commentaire de Dharmapāla trop prolixe au début et incomplet à la fin, nous avons eu recours à celui de Vinītadeva dont la clarté nous a permis de suppléer à la concision du style de Dignāga, les passages que nous lui empruntons, traduits littéralement et intercalés dans le texte, sont imprimés en retrait pour les distinguer clairement.

Bien que dans les milieux bouddhiques de la Chine et du Japon on ne connaisse jusqu'à maintenant sur Vinītadeva que les quelques indications contenues dans l'*Histoire du Bouddhisme* de Tārānātha et dans *Le Bouddhisme* de Wassilief, il est certain, d'après les tendances de ses ouvrages conservés dans le *Bstan-hgyur* tibétain [1], qu'il fut un grand maître de la Vijñaptimātratā et du Nyāya. Du reste, parmi ses ouvrages se trouve un commentaire [2] sur le *Triṃśikāvijñaptibhāṣyam* de Sthiramati, on pourrait donc le considérer comme un disciple de ce dernier plutôt que de Dharmapāla. Car, bien que dans les commentaires de notre texte, quelques passages de Dharmapāla et de Vinītadeva concordent parfois mot à mot, et que ce dernier cite parfois l'opinion de son prédécesseur, néanmoins Vinītadeva, se défendant de lui avoir fait de véritables emprunts, dit : « La pensée de Dharmapāla est si profonde que je ne la puis comprendre. »

Il y a, à notre avis, dans ces mots, plus qu'une simple boutade : un trait caractéristique qui nous ouvre des perspectives nouvelles sur les tendances intellectuelles de Vinītadeva. Peut-être pourrait-on en profiter pour entreprendre un jour une étude systématique des œuvres de cet auteur, en vue d'éclairer la doctrine de Sthiramati. Car, c'est, à notre avis, une des

(1) Palmyr Cordier, *Catalogue du fonds tibétain*, 3e partie, Bstan-hgyur, Mdo-hgrel, t. Si, LVIII, 11, t. Tshe, CVIII, 1, t. Se, CXI, 1 et 5, t. Zo, CXII, 1 et 3, etc.

(2) Sum-cu pahi hgrel-bśad (Triṃśakaṭīkā), Bstan hgyur, Mdo-hgrel, t. Ku, LXI (Palmyr Cordier, *Catalogue du fonds tibétain*, 3e partie, p. 388).

tâches les plus importantes pour l'étude du Bouddhisme, que de discerner ce que fut réellement la doctrine de la Vijñaptimātratā à travers Sthiramati et à travers Dharmapāla ou Hiuan-tsang tâche rendue d'ailleurs plus facile aujourd'hui puisque M Sylvain Lévi a retrouvé et publié le texte du *Trimśikāvijñaptibhāṣyam* Qu'il me soit permis de signaler à ce propos l'éminent service que notre Maître français a rendu là aux études bouddhiques

*
* *

A côté d'autres travaux, j'ai traduit ce petit traité en collaboration avec Mlle Henriette Meyer, pendant mon séjour en France Et grâce à la bienveillante attention avec laquelle M Masson-Oursel a bien voulu examiner notre traduction, nous espérons que les idées exprimées par Dignāga et Vinītadeva seront accessibles à la pensée occidentale Nous adressons ici à M Masson-Oursel nos remerciements les plus profonds

Qu'il me soit permis enfin d'exprimer toute ma reconnaissance à Mlle Henriette Meyer Travaillant depuis plusieurs années sur les textes philosophiques du Bstan-hgyur, ses connaissances en langue tibétaine ont fait d'elle la plus précieuse des collaboratrices

Février 1929

Susumu Yamaguchi

རྒྱ་གར་སྐད་དུ། ཨཱ་ལཾ་བ་ན་པ་རཱི་ཀྵཱ་བྲྀཏྟི།

བོད་སྐད་དུ། དམིགས་པ་བརྟག་པའི་འགྲེལ་པ།

སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཐམས་ཅད་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

གང་དག་མིག་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་དམིགས་པ་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་ཡིན་པར་འདོད་པ་དེ་དག་ནི་དེའི་རྒྱུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྡུལ་ཕྲ་རབ་དག་ཡིན་པ་འམ་དེར་སྣང་བའི་ཤེས་པ་སྐྱེ་བའི་ཕྱིར་དེ་འདུས་པ་ཡིན་པར་རྟོག་གྲང་ན། དེ་ལ་རེ་ཞིག

དབང་པོའི (1) རྣམ་པར་རིག་པའི་རྒྱུ།
ཕྲ་རབ་རྡུལ་དག་ཡིན་མོད་ཀྱི།
དེར་མི་སྣང་ཕྱིར་དེའི་ཡུལ་ནི།
རྡུལ་ཕྲན་མ་ཡིན་དབང་པོ་བཞིན། ༡

ཡུལ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་ཤེས་པས་རང་གི་ངོ་བོ་ངེས་པར་འཛིན་པ་ཡིན་ཏེ། དེའི་རྣམ་པར་སྐྱེ་བའི་ཕྱིར་རོ། རྡུལ་ཕྲ་མོ་དག་ནི་དེའི་རྒྱུ་ཉིད་ཡིན་དུ་ཟིན་ཀྱང་དེ་ལྟ་མ་ཡིན་ཏེ་དབང་པོ་བཞིན་ནོ། དེ་ལྟར་ན་རེ་ཞིག་རྡུལ་ཕྲ་མོ་དག་དམིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ།

འདུས་པ་ནི་དེར་སྣང་བ་ཉིད་ཡིན་དུ་ཟིན་ཀྱང་།
གང་ལྟར་སྣང་དེ་དེ་ལས་མིན།

དོན་གང་ཞིག་རང་སྣང་བའི་རྣམ་པར་རིག་པ་སྐྱེད (2) པ་དེ་ནི་དམིགས་པ་ཡིན་པར་རིགས་ཏེ། འདི་ལྟར་དེ་ནི་སྐྱེ་བའི་རྐྱེན་ཉིད་དུ་བཤད་པས་སོ།

འདུས་པ་ནི་དེ་ལྟ་ཡང་ཟ་ཡིན་ཏེ།

རྫས་སུ་མེད་ཕྱིར་ཟླ[3]གཉིས་བཞིན།

དབང་པོ་མ་ཚང་བའི་ཕྱིར་ཟླ་བ་གཉིས་མཐོང་བ་ནི་དེར་སྣང་བ་ཉིད་ཡིན་དུ་ཟིན་ཀྱང་དེའི་ཡུལ་མ་ཡིན་ནོ།། དེ་བཞིན་དུ་རྫས་སུ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱིས་ རྒྱུ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་འདུས་པ[4]དམིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ།།

དེ་ལྟར་ཕྱི་རོལ་གཉིས་ཀ[5]ཡང་།

བློ་ཡི[6]ཡུལ་དུ་མི་རུང་ངོ་།། ༢ ||

ཡན་ལག་གཅིག་མ་ཚང་བའི་ཕྱིར། ཕྱི་རོལ་གྱི་རྡུལ་ཕྲ་མོ་དང་ཚོགས་པ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་ནི་དམིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ།།

འདི་ལ་ནི།

ཁ་ཅིག་འདུས་པའི་རྣམ་པ་དག

སྒྲུབ་པ་ཡིན་པར་འདོད་པར་བྱེད།

དོན་ཐམས་ཅད་ནི་རྣམ་པ་དུ་མ་ཅན[7]ཡིན་པས་དེ་ལ་རྣམ་པ་འགའ་ཞིག་གིས་མངོན་སུམ་དུ་འདོད་དོ།། རྡུལ་ཕྲ་རབ་རྣམས་ལ་ཡང་འདུས་པར་སྣང་བའི་ཤེས་པ་བསྐྱེད་པའི་རྒྱུའི་དངོས་པོ་ཡོད་དོ།།

རྡུལ་ཕྲན་རྣམ་པ་རྣམ་རིག་གི

དོན་མིན་སྲ་ཉིད་ལ་སོགས་བཞིན།། ༣ ||

ཇི་ལྟར་སྲ་བ་ཉིད་ལ་སོགས་པ་ནི་ཡོད་བཞིན་དུ་ཡང་མིག་གི་བློའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་ལྟར་རྡུལ་ཕྲ་མོ་ཉིད་ཀྱང་འདྲའོ།།

དེ་དག་ལྟར་ན་བུམ་པ་དང་།
ཁམ་ཕོར་སོགས་རྫས་མཚུངས་པར་འགྱུར།

བུམ་པ་དང་ཁམ་ཕོར་ལ་སོགས་པའི་རྡུལ་ཕྲ་མོ་རྣམས་ལ་ནི་ཐ་དད་ཉིད་ཀྱང་ཁྱད་པར་འགའ་ཡང་མེད་དོ།།

གལ་ཏེ་རྣམ་པའི་དབྱེ་བས་དབྱེ།

གལ་ཏེ་འདི་ལྟར་དུ་མགྲིན་པ་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་པའི་ཁྱད་པར་ལས་གང་གིས་ན་རྫས་འདི་ཁྱད་པར་དུ་འགྱུར་བའི་ཁྱད་པར་ཡོད་དེ་སྙམ་དུ་སེམས་ན་ཁྱད་པར་འདི་ནི་བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་ལ་ཡོད་ཀྱི།

དེ་ནི་རྡུལ་ཕྲན་རྫས་ཡོད་ལ། (8) ༎༨༎
མེད་དེ་ (9) ཚད་དབྱེ་མེད་ཕྱིར་རོ།

རྡུལ་ཕྲ་རབ་རྣམས་ནི་རྫས་གཞན་ཡིན་དུ་ཟིན་ཀྱང་ཟླུམ་པོ་ལ་ནི་མེ།
དོ།།

དེ་ཕྱིར་ནི་རྫས་མེད་ལ་ཡོད།

རྣམ་པའི་དབྱེ་བ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པ་དག་ཁོ་ན་ལ་ཡོད་ཀྱི་རྡུལ་ཕྲ་མོ་རྣམས་ལ་མ་ཡིན་ནོ།། བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པ་ཉིད་དེ།

རྡུལ་ཕྲན་ཡོངས་སུ་བསལ་ན་ (10) ནི།
དེར་སྣང་ཤེས་པ་ཉམས་འགྱུར་ཕྱིར།། ༩ ||

རྫས་སུ་ཡོད་པ་རྣམས་ལ་ནི་འབྲེལ་པ་ཅན་བསལ་བར་ཉིད་ཀྱང་ཁ་དོག

ལ་སོགས་པ་བཞིན་དུ་ རང་གི་ བློ་ འཛིན་པ་མེད་དོ།། དེ་ལྟ་བས་ན་དབང་
པོའི་ བློ་ རྣམས་ཀྱི་ ཡུལ་ནི་ ཕྱི་རོལ་ན་ མ་ཡིན་པར་ འཐད་དོ།།

ནང་གི་ ཤེས་བྱའི་ ངོ་བོ་ ནི།

ཕྱི་རོལ་ལྟར་ སྣང་ གང་ ཡིན་ དེ།(11)

དོན་ ཡིན

ཕྱི་ རོལ་ གྱི་ དོན་ མེད་ བཞིན་དུ(12) ཕྱི་ རོལ་ ལྟ་བུར་ སྣང་བ་ ནང་ ན་ ཡོད་པ་ ཁོ་ན་ དམིགས་པའི་ རྐྱེན་ ཡིན་ནོ།།

རྣམ་ ཤེས་ ངོ་ བོའི་ ཕྱིར།

དེའི(13) རྐྱེན་ ཉིད་ ཀྱང་ ཡིན་ ཕྱིར་ རོ།། ༦།།

ནང་ གི་ རྣམ་པར་ཤེས་པ་ནི་ དོན་དུ་ སྣང་བ་དང་། དེ་ལས་ སྐྱེས་པ་ ཡིན་པས། ཆོས་ ཉིད་ གཉིས་ དང་ ལྡན་ པའི་ ཕྱིར་ ནང་ན་ ཡོད་པ་ ཁོ་ན་ དམིགས་པའི་ རྐྱེན་ ཡིན་ནོ།།

རེ་ཞིག་ དེ་ལྟར་ སྣང་བ་ཉིད་ ཡིན་ལ་ རེ་ཞིག་ན། དེའི་ ཕྱོགས་ གཅིག་ པོ་ ལྷན་ ཅིག་ སྐྱེས་པ་ ཡང་ ཇི་ལྟར་ རྐྱེན་ ཡིན་ ཞེ་ན།

གཅིག་ ཆ་འདར(14) མི་ འཁྲུལ་ ཕྱིར་ན་ རྐྱེན།

ལྷན་ ཅིག་ པར་ གྱུར་ དུ་ ཟིན་ ཀྱང་ འཁྲུལ་བ་ མེད་པའི་ ཕྱིར་ གཞན་ ལས་ སྐྱེས་ པའི་ རྐྱེན་ དུ་ འགྱུར་ ཏེ། འདི་ལྟར་ གཏན་ ཚིགས་པ་ དག་ ནི་ ཡོད་པ་ དང་ མེད་པ་ དག་གི་ རྗེས་ སུ་ འབྲང་བ་ ཉིད་ནི་ རྒྱུ་ དང་ འབྲས་ བུ་ རྒྱུ་ དང་ ལྡན་ པའི(15) རིམ་ གྱིས་ སྐྱེ་བ་ དག་གི་ ཡང་ མཚན་ ཉིད་ ཡིན་ པར་ སྨྲའོ།།

ཡང་ ན་.

ནུས་པ་འདོག་ཕྱིར་རིམ་གྱིས་(16)ཡིན།

རིམ་གྱིས་ཀྱང་ཡིན་ཏེ། དོན་དུ་སྣང་བ་དེ་ནི་དང་(17)དམ་བརྟན་པའི་ འབྲས་བུ་སྐྱེད་པར་བྱེད་པའི་ནུས་པ་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རྟེན་ཅན་བྱེད་པས་མི་འགལ་ལོ།།

གལ་ཏེ་འོ་ན་ནང་གི་གཟུགས་ཁོ་ན་དམིགས་པའི་རྐྱེན་ཡིན་ན། ཇི་ལྟར་དེ་དང་མིག་ལ་བརྟེན་ནས་མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་སྐྱེ་ཞེ་ན།

ལྷན་ཅིག་བྱེད་དབང་ནུས་པ་ཡི(18)།
ངོ་བོ་གང་ཡིན་དབང་པོ་འང་ཡིན།། ༧ །།

དབང་པོ་ནི་རང་གི་འབྲས་བུ་ལས་ནུས་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་རྗེས་སུ་དཔག་གི་འབྱུང་བ་ལས་གྱུར་པ་ཉིད་དུ་ནི་མ་ཡིན་ནོ།།

དེ་ཡང་རྣམ་རིག་ལ་མི་འགལ།

ནུས་པ་ནི་(19)རྣམ་པར་ཤེས་པ་ལ་ཡོད་ཀྱང་རུང་། བསྟན་དུ་མེད་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་ཡོད་ཀྱང་རུང་སྟེ། འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པ་ལ་ཁྱད་པར་མེད་དོ།།

དེ་ལྟར་ཡུལ་གྱི་ངོ་བོ་དང་།
ནུས་པ་ཕན་ཚུན་རྒྱུ་ཅན་དང་།
ཐོག་མ་མེད་དུས་(20)འདུག་ཡིན།། ༨ །།

མིག་ཅེས་བྱ་བའི་ནུས་པ་དང་། ནང་གི་གཟུགས་ལ་བརྟེན་(21)ནས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དོན་དུ་སྣང་བ་དམིགས་ཀྱིས་མ་ཕྱེ་བ་སྐྱེ་ལོ།། འདི

གཉིས་ཀྱང་ཕན་ཚུན་གྱི་རྒྱུ་ཅན་དང་། ཐོག་མ་མེད་པའི་དུས་པ(22)ཡིན་ནོ། རེས(23)འགའ་ནི་ནུས་པ་ཡོངས་སུ་སྨིན་པ་ལས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ནི(24)ཡུལ་གྱི་རྣམ་ཉིད་དུ་འབྱུང་ལ་རེས་འགའ་ནི་དེའི་རྣམ་པ་ལ་ནུས་པའོ།། རྣམ་པར་ཤེས་པ་དང་། དེ་གཉིས་གཞན་ཉིད་དང་། གཞན་མ་ཡིན་པ་ཉིད་དུ་ཇི་དགར་བརྗོད་པར་བྱའོ།།

དེ་ལྟར་ན(25)ནང་གི་དམིགས་པ་ནི་ཆོས་ཉིད་གཉིས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ཡུལ་ཉིད་དུ་འཐད་དོ།།

དམིགས་པ་བརྟག་པའི་འགྲེལ་པ་སློབ་དཔོན་ཕྱོགས་ཀྱི་གླང་པོས་རྫོགས་སོ།།

NOTES RELATIVES AU TEXTE TIBÉTAIN

S D = Stances de Dignāga,
C D = Commentaire de Dignāga,
C V = Commentaire de Vinītadeva.

(1) *S D.* et *C D* *dban-po*, *C V* cite deux fois ce mot au génitif *dban-pohi*.

(2) *C D* *bskyed-pa*, *C V* deux fois *skyed-pa*.

(3) *S D* *zlog*.

(4) *C D* *hdus-byas*, ce qui est impossible, *C V* donne la leçon correcte *hdus-pas*.

(5) *S D* *gñi-ga*, *C D.* et *C V* *gñi-gai*.

(6) *C D* *blo-yis*, *S D* et *C V* *blo-yi*.

(7) *C D* *don thams-cad yis-pas*, *C V* cite trois fois cette phrase sous cette forme *don thams-cad-ni rnam-pa du-ma-can yin-pas*. C'est celle de notre édition.

(8) *S D* *yod-pa*, à la fin de 4 *d*.

(9) Au commencement de 5 *a* qui suit, on trouve *de med*. *C D* et *C V* reproduisant cette phrase donnent *yod-la med-de*.

(10) *S D* 5 *c*, *gsal-ba* et non *bsal-na*.

(11) *C D* dit *gan-yin-te*, on a rétabli *gan-yin-de* selon *S D.* (6 *b*) et *C V*.

(12) *C V* explique *bshin-du* par *mod-kyi*.

(13) *C. D.* *de*, *S D* (6 *d*) et *C. V* donnent le génitif *dehi*.

(14) *C D.* *nahan*, *S D* et *C V* *chahan*.

(15) *C D.* dit *rgyu dan rgyu hbras-dan ldan-pa*, *C V* trois fois *rgyu dan rgyu-dan-ldan-pahi* que nous adoptons.

(16) *S. D* dit *gyi* au lieu de *gyis*.

(17) *S D* dit *ran-snan* au lieu de *ran*, *C V* et la traduction de Hiuan-tsang ne donnent pas *snan*.

(18) *S D* donne fautivement *yin*, *C D* et *C V* *yis*

(19) *C D* *nus-pahi*, d'après la citation et l'explication de *C V.*, cela doit être *nus-pa-ni*

(20) *C D* fautivement *du*, *S D* et *C V* *dus*

(21) *C D* *rten*, *C V* *brten*

(22) *C D* *dus-ma*, *C V* donne correctivement *dus-pa*

(23) *C D* *re hgah*, *S D* et *C V* *res-hgah*

(24) *C D* *rnam-par śes-pahi*, *C V* *rnam-par śes-pa-ni*

(25) *C D* *de-ltar*, la citation et l'explication de *C V* *de-ltar-na*

無相思塵論

陳那菩薩造

陳西印度三藏法師

真諦譯

若有人執眼等六識、緣外境起、是人或分別隣虛爲境、是識因故、或分別隣虛聚爲境、似聚識起故、

「若說隣虛
是根等因
不似起故
非境如根」

塵者何相、若識能了別其體相、

觀所緣緣論

陳那菩薩造

唐三藏法師

玄奘奉詔譯

諸有欲令眼等五識、以外色作所緣緣者、或執極微許有實體、能生識故、或執和合、以識生時帶彼相故、

二俱非理、所以者何、

極微於五識
設緣非所緣
彼相識無故
猶如眼根等

所緣緣者、謂能緣識帶彼相起

如其體相識起，是故說此名塵，隣虛無此事，若隣虛實是識因，譬如五根，是故隣虛非塵，若爾隣虛聚應是境，如聚識起故，

〔識似聚起
不從彼生〕

雖復如此，如其相起，識不從此生，是故聚亦非塵，何以故，若塵能生識，似其體相可信為塵，何以故，可說此塵為識生緣故，聚者則不如此，

及有實體，令能緣識託彼而生，色等極微設有實體能生五識容有緣義，然非所緣，如眼根等於眼等識無彼相故，如是極微於眼等識，無所緣義，

和合於五識
設所緣非緣

色等和合於眼識等有彼相故，設作所緣，然無緣義，

「聚無有體
譬如二月」
非實有故，譬如二月，由眼根亂
識似二月起，二月非識境界，實
無有故，聚亦如此，離隣虛無有
實體故，聚非識境界，
「由此二義
外物非塵」
是故外塵由二義非識境界，
一分不具故，
「有說隣虛
聚成萬物
識似彼起
故立爲塵」

「彼體實無故
猶如第二月」
如眼錯亂見第二月，彼無實體，
不能生故，如是和合於眼等識
無有緣義故，
外二事於所緣緣互闕一支，俱
不應理，

有諸師說、是隣虛聚集成萬物、有多種相具足、立此為境界。何以故、有別相能生證智、非但隣虛及隣虛聚、是故於隣虛及隣虛聚中、有相為六識作境、

〔隣虛體相
若是實有
識不似故
非境如塵〕

隣虛相者非塵、譬如堅等、隣虛中有堅濕熱動觸、此物實有、非眼識境界、眼識不如其起故、隣虛中萬物亦如此、

有執色等各有多相、於中一分是現量境故、諸極微相資各有一和集相、此相實有各能發生似己相識故、與五識作所緣緣、此亦非理、所以者何、

和集如堅等
設於眼等識
是緣非所緣
許極微相故

如堅等相雖是實有、於眼等識容有緣義、而非所緣、眼等識上無彼相故、色等極微諸和集相、理亦應爾彼俱執為極微相故、

IMPRIMERIE NATIONALE

何以故

〔隣虛若塵
則識無別〕

隣虛者於萬物中若生識、是識則無差別、以萬物中隣虛無有異故、

〔若言相異
則識不同〕

若汝言由相差別故生識異、瓶等諸物相貌不同、緣此相故起識有異、是義不然、何以故、

〔異相在假
故體非真〕

執眼等識能緣極微諸和集相、復有別失、

〔瓶甌等覺相
彼執應無別〕

瓶甌等物大小等者、能成極微多少同故、緣彼覺相應無差別、

〔非形別故別〕

若謂彼物形相別故覺相別者、理亦不然、

〔形別非實故〕

如此相貌差別、於瓶等假名物
中不無、於隣虚實物中則無、
〔隣虚體量
衆處無別〕
隣虚體量不異故、於萬物中隣
虚體量、所謂圓細無有差別。
〔若除隣虚
萬識不起
是故萬物
悉是假名〕
是故萬物相貌非是實有、是假
名有、是假名相者、謂瓶等諸物、
若除隣虚似瓶識不生故、實物

頸等別形惟在瓶等假法上有、
非極微故、彼不應執極微亦有
差別形相、所以者何、
極微量等故
形別惟在假
非瓶甌等能成極微有形量別
捨微圓相故、知別形在假非實、
〔折彼至極微
彼覺定捨故〕
又形別物折至極微、彼覺定捨、
非青等物、折至極微彼覺可捨、
由此形別惟世俗有。非如青等

者、若析相應法似實物藏不滅、
如未析時、於瓶中五塵識生、析
竟五塵識亦不滅故、五塵等是
實有、
由此隣虛及聚、萬物不能生識、
是故外塵非識境界、
若爾何法名塵、
〔於內塵相
如外而顯
立為識塵
識似現故
是識緣緣〕
於內塵相如外外顯現、是名識塵、

亦在實物、

是故五識所緣緣體非外色等
其理極成、彼所緣緣豈全不有、
非全不有、
若爾云何、
內色如外現
為識所緣緣
外境雖無、而有內色似外境現、

外塵實無所有、於內識中衆生
亂心分別故、起六塵分別、此分
別如在於外、如此顯現、是四緣
中名識緣緣、

以是識體相故、由此識生故、所
以者何、是識作內塵相、從內塵
生、具二法故、是故內塵名境界、
問曰、如塵起識是亦可然、內塵
是識一分共一時起、云何作緣
緣、答曰、

[隨生決定共]

爲所緣緣、

[許彼相在識
及能生識故]

許眼等識帶彼相起及從彼生、
具二義故、

此內境相既不離識、如何俱起、
能作識緣、

決定相隨故
俱時亦作緣

立緣緣者，識緣此生無有二故，
緣者或一時共起，能成餘法從
他生，決定隨逐生不生故，
問若次第生，所緣能緣相云何，
答曰，若因在前果在後，果隨因
因不隨果，若因有果必有，若因
無果必無，果隨因或有或無，是
名因果相，
〔立功能
令次第起〕
復次，偽安置功能次第故，立所
緣能緣是似塵識次第起為生，
似果起功能生識相續，
問曰，若內塵是識緣緣是緣生，

境相與識定相隨故，雖俱時起
亦作識緣，
因明者說，若此與彼有無相隨，
雖俱時生而亦得有因果相故，
〔或前為後緣
引彼功能故〕
或前識相為後識緣，引本識中
生似自果功能令起不違理故，
若五識生唯緣內色，如何亦說

經當云何釋，經言依根緣色眼
識得生，廣說如經，答曰，
「二根共生
勝能為根」
功能體相能共造果，說名為根，
問根者體用云何，答勝能為體，
此體因何法可比度知，有由生
自果故，是其勝能可得了別，非
有四大色，
「於識無礙」
此功能於識中無有妨礙，此功
能在識中，雖識其體不可顯示，
如彼所立根與汝立根同功能
為體，此有何異，

眼等為緣，
識上色功能
名五根應理
以能發識比知有根，此但功能
非外所造故
本識上五色功能名眼等根，亦
不違理，功能發識理無別故，在
識在餘雖不可說，而外諸法理
非有故，定應許此在識非餘，

〔更互爲因
勝能爲塵
互生〔無始〕

如此功能及似塵相、更互爲因、如此功能及似塵相生從無始來、悉爾、依功能説名根、緣此塵相名境、是亂識不可言其根、得生此法更互爲因、亦無有始、何以故、或功能成熟故起似塵識、或似塵識故功能得成、識者或異二或不異二或不可説、

如此內塵具二法故可爲識境、

〔功能與境色
無始互爲因〕

此根功能與前境色、從無始際展轉爲因、謂此功能至成熟位、生現識上五內境色、此內境色復能引起異熟識上五根功能、根境二色與識一異或非一異、隨樂應説、

如是諸識惟內境相爲所緣緣、理善成立、

無相思塵論一卷

觀所緣緣論一卷

NOTE RELATIVE AUX TEXTES CHINOIS

Les deux traductions chinoises comparées ici ne sont pas composées de la même façon que celles du *Tripitaka* chinois dont nous avons plusieurs éditions Les deux textes chinois que nous avons consultés ne distinguent pas nettement les stances de la prose, autrement dit, le commentaire ne correspond pas toujours avec les vers qui le précèdent. En conséquence, nous avons rétabli un ordre normal et avons fait suivre les stances du commentaire qui s'y rapporte C'est suivant cette méthode que les stances entre crochets ont été rationnellement disposées Nous croyons nous approcher ainsi de la forme originale de ce texte

ĀLAMBANAPARĪKṢĀ

EXAMEN DE L'OBJET DE LA CONNAISSANCE

Adoration à tous les Bouddhas et Bodhisattvas !

« Ceux qui affirment [, dit l'auteur,] que l'objet percevable (*ālambana*) (1) par la connaissance (*vijñāna*) de l'œil, etc., (2) est objet extérieur (*bāhyārtha*), ceux-là pensent-ils [1°] que [l'objet percevable (*ālambana*)] se compose d'atomes (*paramāṇu*) [séparés], parce qu'ils sont la cause (*hetu*) de la [connaissance], ou bien [2°] que [cet objet percevable est] une réunion de ces [atomes], parce qu'une perception qui paraît telle qu'une [réunion d'atomes] se produit (3) ?

Alors, dans l'un et l'autre cas,

1 a-c *les atomes seraient donc la cause* (*hetu*) *de la représentation* (*vijñapti*) (4) *des organes* (*indriya*). *Or, puisque* [la connaissance] *ne paraît pas* [sous la forme] *de ces* [atomes], *l'objet* (*viṣaya*) *de cette* [représentation des organes],

qui doit être la cause de la connaissance,

1 d *n'est pas* [composé par] *les atomes, comme les organes* [ne sont pas l'objet].

Par exemple, [de même que] les organes ne sont pas l'objet (*viṣaya*), les atomes ne sont pas non plus cet objet. »

[L'adversaire dit :] « Si la connaissance n'était pas capable d'être ce qui possède la forme des atomes,

elle pourrait se percevoir en elle-même, pourquoi [donc], en produisant la perception, les atomes ne deviendraient-ils pas l'objet (*viṣaya*)? »

[L'auteur répond] « Ce qu'on appelle « objet » (*viṣaya*), c'est ce que la perception conçoit (5) de la nature propre (*svabhāva*) (c'est-à-dire le caractère individuel et général de l'objet), parce que [la perception] se produit [alors] sous la forme (*ākāra*) de cette [nature propre].

Autrement dit, en dehors de la production de la forme de l'objet, la connaissance ne peut concevoir l'objet (*viṣaya*)

Mais bien que les atomes soient [considérés comme] la cause même de la [connaissance], cependant, il ne peut pas en être ainsi.

C'est-à-dire, si la connaissance ne se manifeste pas sous une forme particulièrement adoptée (*pratiniyata*) [pour les atomes] comment peut-elle concevoir leur existence propre? [Et] si elle ne conçoit pas les [atomes] comment peuvent-ils devenir objet (*viṣaya*)?

De plus, l'organe [n'est pas l'objet].

Bien que l'[organe] soit l'être de la cause [qui produit la connaissance], il n'est pas capable d'être l'objet même, parce que la connaissance qui naît comme caractère de cet [organe] ne connaît pas la nature propre de l'organe.

Ainsi, de toute manière, les atomes ne sont pas l'objet percevable (*ālambana*)

Pour réfuter l'opinion de l'adversaire qui soutient que la réunion est l'objet (*artha*), l'auteur dit.

« Bien que la réunion soit ce qui paraît de cette [représentation de l'objet (*artha*)] (6), cependant, [la réunion] n'est pas l'objet percevable (*ālambana*), parce que

2 a *ce qui paraît sous une apparence* (c'est-à-dire une représentation) *quelconque ne se produit pas de cette* [réunion] »

[L'adversaire demande] « Quand on comprend que la [représentation] ne se produit pas de cette [réunion], pourquoi cette [réunion]-là ne pourrait-elle pas être l'objet percevable (*ālambana*)? »

[L'auteur répond] « Parce que l'objet (*artha*) qui produit la représentation (*vijñapti*) qui paraît comme lui-même, peut être l'objet percevable (*ālambana*).

Quand la connaissance agit selon la forme de l'objet et que cet objet produit la connaissance, cet objet (*artha*) est capable d'être l'objet percevable (*ālambana*) »

[L'adversaire demande encore .] « Pourquoi ce qui produit [la représentation] est-il seulement l'objet percevable (*ālambana*)? »

[L'auteur répond ·] « Parce que, ainsi que le śāstra le dit, l'[objet percevable (*ālambana*)] est la cause conditionnelle (*pratyaya*) (7) de la production

Le *śāstra* (8) explique, en outre, que cet objet (*artha*) qui est la cause (*hetu*) de la production de la pensée et des mentaux (*cittacaitta*) et qui donne les désignations (*vyavahāra*) à cet objet (*artha*) lorsque la pensée et les mentaux ont été produits, est [précisément] l'objet percevable (*ālambana*),

[tandis que] la réunion n'est pas ainsi [ce qui produit la pensée] »

[L'adversaire ajoute] « Pourquoi [la réunion] n'est-elle pas ce qui produit [la représentation]? »

2 b [L'auteur répond] « *Parce que* [la réunion] *n'existe pas en substance comme une deuxième lune* (9)

Par exemple, puisqu'une deuxième lune n'existe pas en substance (*dravyatas*), elle n'est pas capable

d'être l'objet (*bhāva*) de la cause de la perception (*jñāna*) qui paraît comme deuxième lune, de même, la réunion n'est pas non plus, l'être de la cause de la perception qui paraît comme la [réunion] même

Si[, par exemple,] on voit deux lunes, à cause du trouble de l'organe [œil],

c'est que,

bien que [se produise] la perception qui paraît telle [qu'une deuxième lune], cependant

cette perception n'a pas été produite par la deuxième lune, puisque cette seconde lune

n'est pas l'objet de cette [perception] De même, la réunion, à cause de sa non-existence substantielle, n'est pas la cause (*hetu*) [de la perception]

Puisque la [réunion] n'est pas la cause [de la perception],

elle n'est pas l'objet percevable (*ālambana*)

2 c-d *Ainsi, les deux extérieurs,* [les atomes et la réunion,] *ne sont pas capables d'être l'objet* (*viṣaya*) *de la perception* (10)

Parce qu'une partie manque à chacune [des propositions], l'objet (*artha*), qu'on l'appelle « atome » ou « assemblage extérieur », n'est pas l'objet percevable (*ālambana*)

C'est que, [1°] quant à la thèse des atomes, bien que [là,] il y ait causalité (*hetutva*), il n'y a pas forme (*ākāra*), et, [2°] quant à la thèse de la réunion, bien que [là,] il y ait forme, il n'y a pas causalité. »

Ayant ainsi exclu ces deux thèses, on en examine [maintenant] une troisième (11)

« Parmi les [écoles] affirmant

l'objet extérieur (*bāhyārtha*),

3 a *quelques-unes,*

Vāgbhata, etc,

3 a-b *disent que l'état de combinaison* (*samcitākāra*) [des atomes] *est la cause* (12) [de la connaissance]

Qu'importe ce qui existe dans les atomes, ils existent tous substantiellement (*dravyatas*) Donc, puisqu'ils existent substantiellement, l'état de combinaison (13) est capable d'être la cause même de la connaissance (*vijñāna*) Les atomes sont donc l'objet (*visaya*) d'une autre manière »

[L'auteur demande à ces adversaires] « N'est-ce pas que le caractère des atomes est réputé (*prasiddha*) très subtil? [Or,] où se trouve, dans ces [atomes très subtils], un tel état de combinaison? Comment peut-il y avoir deux caractères [contradictoires] dans une [chose] unique? »

[Ces adversaires répondent.] « Toutes les choses matérielles sont composées de quatre grands éléments (*caturmahābhūta*) (14) et puisque ceux-ci possèdent des caractères de couleur, d'odeur, etc, ils sont ce qui possède plusieurs caractères. De même qu'il y a plusieurs caractères dans les atomes qui sont composés de quatre grands éléments, il y a aussi plusieurs caractères dans l'état de combinaison Ainsi

toutes les choses ont plusieurs caractères,

mais on ne peut pas les percevoir tous en même temps,

on dit donc que, parmi [toutes] ces [choses], quelques-unes sont l'objet actuellement perçu (*pratyaksatva*) pour la raison qu'elles possèdent certains caractères, parce que

leurs pouvoirs étant différemment affectés, les organes ne peuvent pas saisir en même temps tous les objets (*artha*)

[Donc] dans les atomes, il y a aussi l'existence (*bhāva*) de la

cause (*hetu*) qui produit la perception (*jñāna*), laquelle se manifeste (*prabhāsyate*) comme combinaison [d'atomes]

Ayant prouvé qu'il y a dans les atomes la combinaison, maintenant, en outre, on prouve qu'il y a dans les atomes la cause qui produit la perception se manifestant comme combinaison C'est qu'on affirme les deux parties de l'objet percevable (*ālambanasya dvibhāga*) qui manquent dans les deux propositions Quand on dit que l'existence de la cause produit la perception, on affirme la causalité Quand on dit que ce qui se manifeste comme combinaison [produit la perception], on pose la forme (*ākāra*) et on prouve la réalité (*astitva*) de l'état de combinaison

S'il y a dans les atomes l'état de combinaison qui est leur caractère grossier (*sthūlākāra*), comment peut on les appeler «atomes»?»

[L'adversaire continue]

3 c-d «*Le caractère des atomes, par exemple solidité,* [humidité, chaleur,] *etc., n'est pas l'objet* (*artha*) *de la représentation* (*vijñapti*)

De même que, bien qu'il y ait des [objets] solides, [humides, chauds,] etc , la solidité, [l'humidité, la chaleur,] etc , ne sont pas capables d'être l'objet de la perception de l'œil, etc , (15)

parce que les pouvoirs des organes sont affectés différemment (*pratiniyata*), de même, bien qu'[il y ait les atomes], ils ne sont pas non plus [capables d'être l'objet de la perception de l'œil, etc] »

L'auteur, voulant réfuter la troisième proposition, demande

«Quel état de combinaison veut-on affirmer dans les atomes?» [et il ajoute ·]

«En tout cas, il est bien connu dans le monde que

le vase, la coupe, etc, sont des combinaisons [d'atomes] Alors, quel état existe dans les atomes? Si on dit «C'est l'état de vase», la perception de vase se produirait dans toutes les combinaisons de coupe, etc Si on dit «C'est l'état de coupe», la perception de coupe se produirait dans toutes les [combinaisons de vase, etc]. Donc, des perceptions [diverses] (*prthagbuddhi*), appelées dans certains cas «perception de vase» et dans d'autres cas «perception de coupe», ne se produiraient pas différemment

4 a-b *Selon* [les propositions des adversaires] *les perceptions de vase, de coupe, etc, seraient identiques* »

L'adversaire dit «Quant au vase, les atomes en sont nombreux, quant à la coupe, ils le sont un peu moins, on en reconnaît également plus ou moins dans d'autres cas, donc, il existe une distinction (*viśesa*) de perception faite par «beaucoup» et «peu» »

L'auteur répond · «La distinction dans les perceptions (*buddhiviśesa*) n'est pas capable d'être faite par «peu» et «beaucoup», car,

bien qu'il y ait dans le vase beaucoup d'atomes et [peu] dans la coupe, cependant

quand il s'agit du caractère d'atome,

il n'y a aucune différence

qui existe en soi Donc, il arriverait que dans le cas d'atomes nombreux, on aurait un grand vase, et dans le cas de peu d'atomes, on en aurait un petit, mais il n'arriverait pas qu'en même état de combinaison, la perception de vase se ferait dans le cas où il y aurait beaucoup d'atomes et la perception de coupe, dans le cas où il y en aurait peu

[L'adversaire dit]

IMPRIMERIE NATIONALE

4 c «[La perception] *est donc différente à cause de la différence des formes* (*ākārabheda*),

[le col du vase se dirige en haut, sa panse est large, dans la coupe, l'ouverture est vaste, le pied petit, etc. ce sont là des différences de forme]

et puisque, à cause de cette différence des formes, col, [panse] etc., les perceptions de vase, coupe, etc., sont distinctes, il y a distinction.»

[L'auteur répond.] «Bien que cette différence existe comme désignation (*prajñapti*) [16] de vase, [de coupe,] etc.,

4 d *dans les atomes qui existent en substance* (*dravyatas*),

5 a *elle n'existe pas, car il n'y a pas en eux de différence dans la mesure.*

La différence ne se trouve pas non plus dans ce qu'on appelle «la sphéricité (*pārimāṇḍalya*) exigue» (17) des atomes.»

L'adversaire demande : «N'est-ce pas que les atomes du vase sont précisément d'une substance (*dravya*) autre [que la coupe] et que les atomes de la coupe sont aussi d'une substance autre [que le vase]? Et comment peut-on dire qu'il n'y a pas de différence dans la mesure?»

[L'auteur répond.] «Bien que les atomes [de vase et de coupe] soient précisément d'une substance différente, cependant, puisqu'on ne trouve pas une différence dans leur sphéricité exiguë,

la différence de forme ne réside pas dans les atomes. De même que, quels qu'ils soient et quelque nombreux qu'ils soient, ils existent tous en substance, de même quelles que soient leurs mesures, les atomes sont tous d'une sphéricité exigue et, cette sphéricité des atomes est précisément leur caractère unique. Donc, comment pourrait-on différencier la perception [au moyen

de] la différence des atomes? On affirmera pour cela que l'état de combinaison est grossier. Or, puisque les atomes existent en substance, ils doivent exister en «être qui n'a pas d'étendue», autrement, s'ils avaient de l'étendue (*digbhāga*), ils ne seraient pas capables d'exister en substance (18). Donc, puisque les atomes ne sont pas étendus, d'où vient la différence de l'arrangement?»

Ayant ainsi réfuté la différence des formes des atomes l'auteur conclut :

5 b «*Par conséquent cette* [différence des formes] *existe non-substantiellement,*
elle existe seulement dans les êtres conventionnels (*sāmvrta*)
parce qu'ils sont étendus,
tandis qu'elle n'existe pas dans les atomes,
parce qu'ils ne sont pas étendus.»

Selon les Vaiśesika le vase, [la coupe,] etc. sont ce qui existe substantiellement (19).

Si le Vaiśesika demande : «Comment savez-vous que ce qu'on appelle vase, [coupe,] etc., existe par convention?»

[L'auteur répond :] «Le vase, [la coupe,] etc., sont précisément ce qui existe par convention,

5 c-d *parce que, si on avait entièrement exclu* [les uns après les autres,] *les atomes* [qui forment le vase,] *la perception qui paraît comme ce* [vase] *aurait été détruite.*»

[Le Vaiśesika continue :] «Si on excluait [entièrement] les atomes, les uns après les autres, la perception qui possède la représentation de vase, etc., ne se produisant pas, comment pourrait-il résulter de cela

même, que le vase, [la coupe,] existassent conventionnellement ? »

[L'auteur répond] « Même si ce qui a connexion (*sambandhin*) en eux est exclu, les êtres substantiels ne cessent tout de même pas [de faire naître] leurs perceptions, comme par exemple la couleur, etc.

Si le vase, [la coupe,] etc., étaient des êtres substantiels, même si ce qui a connexion en eux était entièrement exclu, ils ne cesseraient pas [de faire naître] les perceptions [de couleur, etc.] »

[Le Vaiśeṣika réplique] « Si on exclut entièrement les atomes les uns après les autres, la cohésion (*saṃyoga*) qui fait naître (*ārambha*) la substance (20) étant détruite, et [, en conséquence, si] le vase est détruit, n'est-ce pas que la perception ne se produit plus ? Ce qui n'empêche pas que le vase, [la coupe,] etc., n'aient existé [substantiellement] toujours (*sarvadā*) et où que ce soit (*sarvatra*) [en dehors de leur destruction]. »

[L'auteur répond] « Si le vase et les autres choses substantielles formées de parties (*avayavidravya*), existent en dehors des atomes, quand on dit que le vase, [la coupe,] etc., sont constitués par les atomes, veut-on dire [1°] que les atomes existent en être propre aussi nombreux qu'ils soient, ou bien, [2°] qu'ils existent partiellement ? Dans le [second] cas, ce qui est en dehors des éléments qui font naître un tout (*avayavin*) existe au moyen d'un seul élément de ce tout, grâce auquel ce [tout] va exister là ; si [comme dans le premier cas,] ce qui est en dehors des éléments n'existe pas partiellement, cela va exister en nature propre (*svarūpeṇa*) quelque nombreux que soient les atomes, donc, des atomes aussi nombreux

qu'ils soient deviennent un tout vase, [coupe,] etc Par conséquent, quand l'unité composante [c'est-à-dire l'atome) de ce tout est détruite, ce tout n'existe plus substantiellement, parce que, s'il existait encore, on affirmerait simultanément plusieurs états (*bhāva*) [contradictoires] »

Ayant ainsi prouvé que les trois propositions ne sont pas capables de [démontrer] que l'objet extérieur est l'objet percevable (*ālambana*), [l'auteur dit] en conclusion « Puisque les atomes ne sont pas capables d'être l'objet percevable,

en conséquence, il arrive logiquement que l'objet des perceptions des organes n'est pas extérieur »

*
* *

Ayant ainsi réfuté les doctrines principales des autres écoles, dont les théories proposees peuvent être détruites au moyen de raisonnements démonstratifs (*prasiddha*), l'auteur, voulant fonder maintenant sa doctrine principale sur l'objet percevable (*ālambana*), dit ·

6 a-c « *L'être* (*bhāva*) *qui est capable d'être perçu* (2 1) *par l'intérieur* (*antara*) (= la perception) (2 2) [et, en même temps,] *qui paraît comme extérieur, c'est l'objet* (*artha*) »

L'adversaire dit « S'il n'y avait pas d'objet extérieur, n'est-il pas vrai qu'il n'y aurait aucune cause conditionnelle (*pratyaya*) de l'objet percevable de la connaissance ? »

[L'auteur répond] « Ici, on n'est pas dans l'erreur de la non-existence de la cause conditionnelle de l'objet percevable (*ālambana*),

car, bien qu'il n'y ait pas d'objet extérieur (*bāhyārtha*), cependant, ce qui apparaît comme extérieur existe seulement dans l'intérieur [c'est-à-dire subjectivement], c'est là, la cause conditionnelle de l'objet percevable.

Par exemple, chez les taimirika, des apparences de cheveux, mouches, etc., paraissent dans la perception sous forme de cheveux, mouches, etc., [réels] De même, puisque la partie saisissable (*grāhyabhāga*) est capable d'être la caractéristique de l'objet (*artha*), on l'appelle la cause conditionnelle même de l'objet percevable (*ālambana*) »

L'adversaire demande encore « Alors, comment la partie saisissable peut-elle être la caractéristique de l'objet percevable (*ālambana*) ? »

[L'auteur répond]

6 c-d « *Parce que la connaissance* (*vijñāna*) *est l'être propre en soi* [de l'objet extérieur] *et que cet* [être propre en soi de l'objet extérieur dans la connaissance] *est aussi la cause conditionnelle même* [de cette connaissance]

[et aussi] parce que, grâce à la maturité de l'imprégnation (*vāsanā* = le parfum) fréquemment répétée de bleu, de jaune, etc., la perception (*jñāna*) se produit en possédant la caractéristique de bleu, de jaune, etc., cette caractéristique est la cause conditionnelle de la connaissance

Comme la connaissance [par la caractéristique] de l'objet (*artha*) [qui existe] intérieurement (c'est-à-dire subjectivement) (= la partie saisissable)

possède la caractéristique de cet objet, cette caractéristique existant, la connaissance

se produit. Ainsi, l'intérieur même (*adhyātmatva*) possédant deux modalités (*dvidharmatā*),

il est logique que

l'[intérieur] soit précisément la cause conditionnelle de l'objet percevable (*ālambana*) »

[L'adversaire dit] «En tout cas, on comprend que

ce qui est percevable existant intérieurement (c'est-à-dire subjectivement) dans la connaissance

soit ainsi l'apparence même (= ce qui paraît)

Mais, dira-t-on, si cet objet percevable (*ālambana*) paraît comme une apparence dessinée par le caractère de ce qui est percevable (*jñeyākāra*), cet objet percevable sera

ce qui apparaît en même temps qu'une partie de cette [apparence] Comment [une telle apparence] pourra-t-elle être la cause conditionnelle (*pratyaya*) [de l'objet percevable par la connaissance]?

Si c'était possible, ce serait «soi-même fait par soi-même», ou bien «la partie saisissante (*grāhakabhāga*) produirait la partie saisissable» (*grāhyabhāga*), les cornes de droite et de gauche du bœuf se produiraient l'une par l'autre, ce serait [là] une erreur formidable (*atiprasanga*) »

[L'auteur répond]

7 a «*Bien que l'*[objet percevable] *ne soit qu'une partie* [de la connaissance intérieure ou subjective,] *puisqu'il n'y a pas confusion* (*vyabhicāra*), *il est la cause conditionnelle* [de la connaissance,]

car, bien qu['une partie saisissable (*grāhyabhāga*) se produise] en même temps que [lui], cependant, puisqu'il n'y a pas confusion, il est capable d'être la cause conditionnelle [de la connaissance] qui est produite par les autres [causes conditionnelles] (*pratyaya*) [23] »

[L'adversaire dit] «Au moyen de la discrimination (*viśesa*) des parties, il serait possible que le soi-même fasse le soi-même, mais comment serait-il possible

que cela soit ce qui possède la cause déterminante (*nimitta*), sans qu'il y ait confusion entre l'être de la cause et son résultat?»

[L'auteur répond.] «Car, ainsi que disent les logiciens (*Naiyāyika, Tārkika*), la possession de l'existence (*sat, bhāva*) [par l'existence] et de la non-existence (*asat, abhāva*) [par la non-existence] est aussi un signe caractéristique des productions successives de la cause et du résultat, [ce résultat] possédant la cause.

C'est-à-dire, maintenant, quand la partie saisissable existe, la perception existe aussi, quand elle n'existe pas, [la perception] n'existe pas non plus. Par conséquent, ces deux [existences] qui se produisent simultanément sont capables d'être la cause et son résultat.»

Ayant ainsi expliqué que l'existence (*bhāva*) de l'objet (*visaya*) et l'existence de celui qui perçoit l'objet (*visayin*) existent en même temps, l'auteur explique maintenant que l'existence de l'objet (*visaya*) et celle de celui qui perçoit l'objet (*visayin*) se produisent aussi successivement (*kramena*).

7 b «*Et parce qu'on s'appuie sur un pouvoir en puissance* (*śakti*), *c'est* [aussi possible] *successivement.*

Quand la partie saisissable dispose du pouvoir en puissance, elle s'objective en l'être propre qui produit successivement [la connaissance], car, en se détruisant cette partie saisissable dépose en cet instant son pouvoir en puissance dans l'*ālayavijñāna* (24). Si donc ce pouvoir en puissance produit des accompagnants (*sahakārin*), dans le deuxième instant elle produira la même connaissance que ce [pouvoir en puissance], mais dans cet instant seulement.

Si le [pouvoir en puissance], à ce moment, ne pro

duit pas des accompagnants, quand ils se produiront dans le troisième, le quatrième ou n'importe quel instant, ce [pouvoir en puissance], les ayant mûris, produira la même connaissance que lui

Quand on a cette compréhension, il n'y a plus les difficultés « soi-même fait par soi-même » ou bien « ils se produisent en même temps » et autres [difficultés]

Ainsi ce bleu et autres [couleurs], caractéristiques de la partie saisissable, qui existaient dans la perception précédente produisent la perception suivante qui aura les caractéristiques de bleu, jaune, rouge et autres [couleurs] »

L'adversaire dit « Si ce pouvoir en puissance (*śakti*) produit la perception (*jñāna*), ce pouvoir en puissance sera précisément l'objet (*visaya*), tandis que la partie saisissable précédente ne sera pas l'objet »

[L'auteur répond] « C'est aussi possible successivement Grâce à la partie saisissable qui paraît comme objet (*artha*), le pouvoir en puissance, en produisant un fruit concordant avec cette [partie saisissable], se rend possesseur de l'appui (*āśrayin*) de l'[*ālaya*]*vijñāna* (25)

Si ce pouvoir en puissance n'est pas déterminé (*vyavasthita*) [à l'acte] par la partie saisissable, ce pouvoir en puissance ne produira pas non plus telle perception Par conséquent, puisque la perception qui naît du pouvoir en puissance est aussi produite par la partie saisissable,

il n'y a aucune contradiction (*virodha*).

[L'idée que l'intérieur] possède deux modalités est précisément possible d'après la proposition (*paksa*) précédente, car, la partie saisissable produisant la per-

ception suivante semblable à elle-même, [l'intérieur] possède deux modalités »

[L'adversaire dit] « Si donc la forme intérieure (*adhyātmikarūpa*) est précisément la cause conditionnelle de l'objet percevable, comment peut-on comprendre [selon l'explication du Sūtra (26)] que, s'appuyant sur l'œil et sur la [forme (*rūpa*)], la connaissance visuelle se produise,

parce que l'œil, agissant simultanément avec la forme qui avait déjà paru, avait produit la connaissance [visuelle] ? Mais si la forme intérieure n'avait pas paru antérieurement à l'œil, comment l'œil aurait il produit la connaissance visuelle, en agissant simultanément avec la forme intérieure ? »

[L'auteur répond] « Si les organes sont faits par des éléments, [comme les Sarvāstivādin l'affirment,] il y aura cette difficulté soulevée par l'adversaire, mais à notre avis

7 c-d *l'être propre du pouvoir en puissance* (*śakti*) *que l'on croit l'organe même et qui agit simultanément* [avec l'objet (*viṣaya*)] *est précisément l'organe*

Donc, pour nous, de même que la forme est intérieure, l'œil aussi est l'être propre intérieur.

[L'adversaire demande] « Comment peut-on savoir que l'organe est l'être propre du pouvoir en puissance ? »

[L'auteur répond] « On peut conclure (*anumā*) que les organes sont l'être propre du pouvoir en puissance provenant de leur propre fruit (c'est-à-dire la caractéristique de la connaissance), mais on ne peut pas [conclure] qu'ils sont la production même des éléments (*bhautika*),

car on peut inférer seulement de la cause en considérant le résultat, mais on ne peut inférer le genre (*viśeṣa*) de cause Par exemple, on peut inférer le feu

en voyant seulement la fumée, mais on ne peut inférer le genre de feu et dire si ce sont des herbes, des feuilles, etc [qui brûlent], de même, on peut seulement par le fruit caractéristique de la connaissance faire une inférence sur la cause, mais on ne peut pas déduire le genre de cause, c'est-à-dire ce qui a été fait par les éléments, etc »

L'adversaire dit «Le pouvoir en puissance (*śakti*) s'appuie (*apekṣā*) sur le possesseur du pouvoir en puissance (*śaktimat*), car, sans base (*ādhāra*) le pouvoir en puissance n'est pas capable d'exister Le possesseur du pouvoir en puissance (*śaktimat*) est l'un des organes, or, cet [organe] lui même a été constitué par des éléments, on prouve ainsi que les organes ont été constitués par les éléments »

L'auteur répond «Si on tient compte

8 a[1] *de la représentation* (*vijñapti*)

de la connaissance, [la conception] d'une base à ce pouvoir en puissance

8 a[2] *n'est pas contradictoire*

Cela étant admis, si une base est nécessaire, la connaissance (*vijñāna*) elle-même est capable d'être cet appui (*āśraya*), car, dans la connaissance, il y a un être propre qui connaît l'objet (*viṣaya*) et, [en même temps,] un être propre qui se connaît soi-même (*svasaṁvedana*) »

L'adversaire réplique «Tandis que le pouvoir en puissance résidant dans cet [organe] fait par les éléments, produit un fruit différent [de celui de la connaissance], le pouvoir en puissance résidant dans la connaissance produit [à son tour] un fruit différent [de celui que produirait un composé d'éléments] [Or, vous affirmez que] l'organe consiste en pouvoir en puis-

sance [et] cependant le fruit des éléments et celui de la connaissance sont différents . l'organe ne réside donc pas dans le pouvoir en puissance de la connaissance, mais il est nécessairement composé par des éléments,

donc, le pouvoir en puissance serait capable d'être tantôt dans la connaissance et tantôt dans la nature propre inexplicable (*anirdeśya*) [27] (c'est-à-dire dans l'organe) »

L'auteur répond «Il n'y a aucune différence dans la production du fruit (*phala*) car, de toute manière (*sarvathā*) voir la forme, [entendre le son,] etc , sont simplement des productions du pouvoir en puissance »

[L'adversaire demande] «Alors, quelle est donc la cause de ce pouvoir en puissance de l'organe?»

L'auteur répond «De même que la connaissance se produit du pouvoir en puissance de l'organe, de même ce pouvoir en puissance de l'organe se produit également d'une connaissance antérieure qui cause l'activité (*āvedha*) de l'organe, et cette connaissance antérieure se produit d'un pouvoir en puissance de l'organe plus antérieur encore

8 b-c *Ainsi l'être propre de l'objet* (c'est-à dire la connaissance qui possède la caractéristique de l'objet) *et le pouvoir en puissance* [de l'organe, tous deux] *possesseurs de la cause* (*hetumat*) *agissent réciproquement comme cause mutuelle* (*paraspara*),

et cette réciprocité de la cause et du fruit

8 d *s'est produite dans un temps sans commencement* (28)

[C'est donc] en s'appuyant [à la fois] sur le pouvoir en puissance de ce qu'on appelle «œil» et autres [organes], et sur la forme intérieure [qui agit simultanément ou qui s'est antérieurement produite], que la connaissance (*vijñāna*), paraissant comme objet (*artha*), mais non encore discernée

(*anvita*) par l'objet percevable (*ālambana*) [29], se produit »

L'adversaire demande « Alors, de quoi provient ce pouvoir en puissance? »

L'auteur répond « Ce pouvoir en puissance provient aussi de la connaissance antérieure qui cause l'activité de l'organe, cette connaissance [à son tour] provient d'un pouvoir en puissance plus antérieur, et ce même pouvoir en puissance provient d'une connaissance encore plus antérieure qui a causé l'activité de l'organe

Donc, [la connaissance et le pouvoir en puissance] possèdent tous deux réciproquement la cause et proviennent d'un temps sans commencement »

Ayant ainsi expliqué que le pouvoir en puissance de l'organe et la connaissance sont l'être (*bhāva*) de la cause (*hetu*) et du fruit (*phala*), pour expliquer maintenant que le pouvoir en puissance et la connaissance sont réciproquement cause mutuelle, et cela dans un temps sans commencement, l'auteur dit

« Parfois, ce pouvoir en puissance
qu'on appelle imprégnation (*vāsanā*)
arrivant à complète maturité (*paripāka*), la connaissance se produit en la forme de l'objet Parfois, dans [la pensée (30) qui possède] la forme de cet [objet], c'est le pouvoir en puissance [qui se produit],
alors, à ce moment, la cause et son fruit se produisant réciproquement dans une continuité sans arrêt, on dit que le temps est sans commencement. »

L'adversaire demande « Est-ce que le pouvoir en puissance de l'organe et celui de l'objet (*visaya*) sont différents de la connaissance? Ou bien ne le sont-ils

pas? S'ils sont différents, il y a seulement différence dans les dénominations, mais l'objet est le même, parce que, [à ce moment,] on admet (*pratijñā*) un organe et un objet percevable (*ālambana*) en dehors de la connaissance S'ils ne sont pas différents, on ne peut pas dire que ce pouvoir en puissance est l'organe et que ce pouvoir en puissance est l'objet »

L'auteur répond «Les pouvoirs en puissance sont la nature propre (*ātma*) des différenciations (*viśesa*) de lieu déterminé (*avakāśa*) et ils existent conventionnellement (*samvrtyā*), donc, s'appuyant sur la désignation mondaine (*laukikavyavahāra*)

on peut, à son gré (*yathestam*), dire que [parfois] la connaissance d'une part, et [l'organe et l'objet] d'autre part, sont de nature différente (*anyatva*) et [parfois] de nature non différente (*ananyatva*) [31]

Car, ainsi, des choses qui existent conventionnellement sont dans certains cas désignées par des dénominations différentes, par exemple on dit «le parfum du santal» [or, le parfum n'est pas la même chose que le santal], et dans d'autres cas elles sont désignées [par des dénominations] non différentes, par exemple, on dit «le vase est en telle matière», etc., [or, le vase ne peut pas exister en dehors de la matière qui le constitue »

Ainsi, ayant démontré que l'objet percevable (*ālambana*) est bien intérieur, l'auteur dit en conclusion

«En conséquence, l'objet percevable (*ālambana*) intérieur, [qui n'est pas différent de la connaissance,] est bien capable d'être aussi l'objet (*visaya*), parce qu'il possède deux modalités.»

L'auteur [des Stances et] du Commentaire de l'*Examen de l'objet* [*de la connaissance*] est le Maître *Dignāga*

*
* *

NOTES DE LA TRADUCTION

(1) Artha, viṣaya, ālambana

Tib *don*, skr *artha*, tib *yul*, skr. *viṣaya*, nous traduisons ces deux termes par « objet »[1].

Tib *dmigs-pa*, skr. *ālambana*, *Triṃśikavijñaptibhāṣya* (p 21) donne *saṃjñā viṣayanimittodgrahaṇam*, *viṣaya ālambanam* « la notion saisit le caractère dans l'objet (*viṣaya*), *viṣaya*, c'est *ālambana* » D'après cet exemple, nous traduisons *viṣaya* également par « objet » Mais ensuite Sthiramati dit *nimittam tadviśeṣo nīlapītādyālambanavyavasthākāraṇam* « le caractère est le motif par lequel s'établit l'objet (*ālambana*) comme bleu, jaune, etc , caractéristiques différentes de celui-ci (*viṣaya*) » Si on s'appuie sur cette explication, l'*ālambana* est ce qui est justement caractérisé comme objet percevable plutôt qu'objet en soi D'après l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu (1er et 2e chap , p. 307, l. 5-6), l'*ālambana* serait plutôt le *dharma*, qui est prenable comme objet. C'est pourquoi nous employons le mot « objet percevable » pour traduire *ālambana* dans notre texte

(2) *Mig la-sogs-pa* — Dans son commentaire, Dharmapāla explique que *mig-la-sogs-pa* exprime les cinq connaissances pro-

(1) *Abhidharmakośavyākhyā*, first *sthāna*, ed Sylvain Lévi and Th Stcherbatsky, p 24 *arthā viṣayāh*

Sanscrit-Tibetan Index of Nyāyabindu compiled by E Obermiller, p 15

duites par l'œil, l'oreille, le nez, la langue et le toucher Hiuan-tsang a adopté l'explication de Dharmapāla, Paramārtha traduit le mot par les «six connaissances», les cinq connaissances plus l'esprit (*manovijñāna*) C'est aussi l'opinion de Vinītadeva dont nous employons surtout le commentaire Nous traduisons ici cette expression par l'œil et les autres [organes]

(3) Ces deux propositions sont d'accord avec la onzième stance de la *Vimśatikākārikā* et de son commentaire

D'après le commentaire de Vinītadeva sur le *Vimśakaprakarana,* la première proposition affirme *rdul-phra-rab phrag-can de gnas du-ma* «des atomes nombreux existent en laissant entre eux un espace»

La deuxième proposition affirme *rdul-phra-rab de-dag bar-med-par gnas* «ces atomes existent sans espace entre eux», ou encore *phan-tshun bltos-pa dan bcas-pahi rdul-phra-rab de-dag-ñid hdus-pa* «ces atomes qui ont un rapport réciproque, sont réunis» On peut trouver cette dernière doctrine dans la *Siddhi* de Hiuan-tsang (p 45)

(4) Sur *vijñapti[mātratā]* des Vijñaptivadin. — *Vijñaptimātratā* «[le triple monde] n'est que représentation, c'est-à-dire ce qui fait connaître» signifie que, non seulement, on ne peut pas prouver que l'objet extérieur existe substantiellement en dehors de la connaissance, mais qu'on ne peut même pas prouver qu'une connaissance existe substantiellement. En conséquence, l'irréalité substantielle de l'individu et des choses (=*vijñaptimātratā*) est précisément la vérité suprême (*tattva*)

Après Nāgārjuna, les Mahāyanistes qui fondèrent la doctrine de la non-réalité substantielle de l'individu et des choses, réfutèrent la doctrine des Sarvāstivādin affirmant au contraire, que «toutes les choses existent substantiellement». C'est, au moyen du mot *vijñaptimātratā,* c'est à-dire «les objets n'existent

pas extérieurement en substance, mais seulement en représentation» que les Vijñaptivādin combattirent les Sarvāstivādin Dans le *Mahāyānasamgraha* d'Asanga on dit

yi-dwags dan dud-hgro dan mi dan lha rnams kyis dnos-po gcig-la i nam-par rig-pas tha-dad-pa mthon ba «Les pretas, les animaux, les hommes et les dieux voient des représentations différentes dans un objet unique»

Dans la *Vimśatikākārikāvṛtti* de Vasubandhu (p 5), il est dit

rūpapratibhāsā vijñaptir yatah svabījāt parināmaviśesaprāptād utpadyate tac ca bījam «Germe (= imprégnation)[1] d'où naît la représentation qui apparaît comme objectivité matérielle, par la raison que ce germe propre est arrivé à un état caractéristique qui rend possible sa transformation »

Les Vijñaptivādin n'affirment ni que l'objet extérieur est substantiel, ni que la connaissance est substantielle, mais ils affirment plutôt, que la cause par laquelle la connaissance est capable d'être connaissance, n'est pas l'existence substantielle de la connaissance, mais vient de la non-existence de l'être propre de la connaissance. Dans le *Trimśikāvijñaptibhāsya* (p 42), on dit

yadi vijñaptimātram evedam kasmāc caksuḥ-śrotra-ghrāṇa-rasa-sparśanaih rūpa-śabda-gandha-rasa-sparśān grhṇātīty, ata āha
yāvad vijñaptimātratve vijñānam nāvatisthati,
grāhadvayasyā nuśayas tāvan na vinivartate
yāvac cittadharmatāyām vijñaptimātrasamśabditāyām grāhyagrāhakopalambhe carati

[1] Voir la *Siddhi* de Hiuan tsang (p 165)

IMPRIMERIE NATIONALE

A l'aide du commentaire de Vinītadeva, on peut interpréter ainsi ce qui précède

[L'adversaire dit] « Si les choses sont *vijñaptimātratā*, comment se forme la conception [je] saisis la forme au moyen de l'œil, [j'] entends le son au moyen de l'oreille, etc ? »

[L'auteur répond] « Tant que la connaissance ne consiste pas en « rien que représentation », l'imprégnation de ce qui saisit et de ce qui est saisissable ne disparaît pas

Quoique, dans ce qu'on appelle nature propre de la pensée, c'est-à-dire *vijñaptimātratā*, le *yogin* atteigne un degré de méditation où il conçoit déjà que la connaissance n'existe pas [substantiellement], néanmoins tant que ce *yogin* s'attache encore à la dualité de ce qui saisit et de ce qui est saisissable, il ne parvient pas à rejeter l'imprégnation de cette dualité »

La « dualité » est le fait de considérer substantiellement le sujet et l'objet Donc, en accentuant cette conception d'après l'explication ci-dessus, on veut dire que l'idée véritable de cette *Vijñaptimātratā* consiste non seulement à écarter tous les attachements à la connaissance substantielle, mais même à faire disparaître toutes les imprégnations produites par cette dualité

En conséquence, la notion de *Vijñaptimātratā*, en niant la connaissance substantielle, tend à indiquer la valeur réelle de la connaissance La connaissance dont la valeur est ainsi indiquée, ne serait-elle pas « l'acte même de connaître »? Pour confirmer cette acception, on peut citer encore une phrase dans laquelle le mot *Vijñapti* est précisément employé à la place de *Vijñāna*

Tato hi vijñaptiḥ smṛtisamprayuktā tatpratibhāsaiva rūpādivikalpikā manovijñaptir utpadyate (Viṃśatikākārikāvṛtti, p 9) = « La *vijñapti* de l'esprit qui discrimine la forme, le son, etc., provient de la représentation [qui paraît comme forme,

son, etc.], pareille à cette [représentation et] accompagnée de mémoire ».

Généralement, les traducteurs chinois donnent, pour *vijñapti*, le même mot « che » que pour *vijñāna* « connaissance », tandis que Gautama prajñāruci et Hiuan-tsang, en traduisant la phrase *cittam mano vijñānam vijñaptiś ceti paryāyah*, ont donné, pour *vijñapti*, le mot « leao-pie », c'est-à dire « concevoir et discriminer ». Ainsi donc, *vijñapti* est le synonyme de la pensée (*citta*), de l'esprit (*manas*) et de la connaissance (*vijñāna*), mais avec la notion complémentaire de « concevoir et discriminer », ce qui paraît indiquer que l'acte même de la connaissance est supérieur à la connaissance elle-même. Dans ce cas-là, cet acte même de la connaissance n'est, il va sans dire, que l'action de « faire connaître ».

En effet, la thèse de « la partie saisissable et de la partie saisissante dans l'acte de connaître », en niant à la fois que l'objet extérieur est substantiel et que la connaissance est substantielle, constitue l'essence particulière de la doctrine de Vijñaptivādin. Or, la pensée (*citta*), mentionnée comme synonyme de l'esprit (*manas*), de la connaissance (*vijñana*) et de la représentation (*vijñapti*), est ainsi définie dans le *Mahāyānasūtrālamkāra* : *cittamātram eva dvayapratibhāsam isyate grāhyapratibhāsam grāhakapratibhāsam ca* (texte sanscrit, p. 63) = « il n'y a rien que la pensée qui a l'aspect de dualité, l'aspect de prenant et l'aspect de prenable » (traduction, p. 115).

(5) Dans le commentaire de Vinītadeva, *nes-pa hdsin* (*prati nirdhārana*) « concevoir », *rtogs-pa* (*avagama*), *yons-su gcod* (*pariccheda*) et *yons-su hdsin* (*parigraha*) ont le même sens.

(6) Selon Vinītadeva, *der-snan-ba* « ce qui paraît de celle-ci », est « la représentation [de l'objet] » *rnam-par rig-pa*.

(7) Ici *pratyaya* = *nimitta* « cause déterminante » selon Vinītadeva.

(8) *Dharmapāla* donne aussi cette citation mais emploie le mot *āgama*, au lieu de *śāstra*.

(9) Voir la *Siddhi* de Hiuan-tsang (p. 43).

(10) Selon Vinītadeva *blo* (*buddhi*) = *śes-pa* (*jñāna*).

(11) Kouei-ki, commentateur de la *Siddhi* de Hiuan-tsang, présente cette troisième doctrine comme celle de *Saṃghabhadra*[1]. Cependant il ne paraît exister aucun rapport entre l'indication de Kouei-ki et le passage de Vinītadeva se rapportant à *Vāgbhaṭa*.

Du reste, je ne suis pas certain que Vāgbhaṭa mentionné dans *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus* (p. 311-313) affirme cette doctrine. Le commentaire de Vinītadeva sur le *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* de Sthiramati ne donne malheureusement aucun nom à cette école. Dharmapāla dans son commentaire ne donne pas non plus le nom de celui qui affirme cette doctrine.

(12) Le texte de Dignāga donne *sgrub-pa* (*sādhana*). Vinītadeva le remplace par *rgyu-ñid* (*hetutva*). Paramārtha le traduit *tch'eng wan wou* « [la réunion] accomplit toutes les choses ». Mais Vinītadeva l'explique : *hdus-paḥi rnam-pa rnam-par śes-paḥi rgyu-ñid hgyur-ro* « l'état de combinaison est la cause même de la connaissance ».

Cette explication est meilleure que celle de Paramārtha. Hiuan-tsang traduit comme Vinītadeva.

[1] Voir la *Siddhi* de Hiuan-tsang (p. 45).

(13) Vinītadeva dit que l'état de combinaison (*samcitākāra*) est ici le caractère grossier (*sthūlākāra*)

Voir la *Siddhi* de Hiuan-tsang (p 45)

(14) Voir l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu, chap Ier, p 21

« Les éléments, ou grands éléments, sont la substance élémentaire *terre*, les substances élémentaires *eau*, *feu* et *vent* »

(15) Les traductions chinoises indiquent que cette stance et le commentaire qui la suit sont une réfutation de l'auteur

(16) Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent en ajoutant le mot *Kiá-fa* « désignation conventionnelle » *Kiá-fa* correspond généralement à *upacāra*[1] et *prajñapti*[2] Selon le commentaire de Vinītadeva sur le *Trimśikāvijñaptibhāsya*, *upacāra*, *prajñapti* et *vyavahāra* sont synonymes

(17) Paramārtha et Hiuan-tsang ajoutent le qualificatif *wei* « exigue »

(18) Voir la *Siddhi* de Hiuan-tsang, p 40, *Vimśakakārikāprakaraṇa*, p 27, *Vimśatikāvijñaptimātratāvrtti*, p 7

(19) La phrase *yathāvayavirūpaṁ kalpyate vaiśesikaih* dans la *Vimśatikāvijñaptivrtti* (p. 6), est expliquée ainsi dans le commentaire de Vinītadeva

rnam-par śes-pa las logs-śig-na gzugs dan sgra la-sogs-pahi skyed-mched gzugs dan sgra la-sogs-pahi rnam-par rig-pa so-sohi yul-du khas-blans-pa de gcig-pu sig yin-na bya-brag-pa rnams-kyi

(1) 1re stance de *Trimśikāvijñaptikārikā*

(2) *Abdhidharmakośa* de Vasubandhu, réfutation du pudgala, p 232.

cha-śes-kyi no-bo[r] rags-pa khyon che-ba dban-pohi blohi gzun-bar hdod-pa

« Si la matière, la voix, etc., domaine du visible, domaine de l'audible et autres qui sont en dehors de la connaissance, affirmés comme objets de leurs représentations, sont une chose unique, ces objets seront *l'être propre d'un tout grossier et étendu,* saisissable par la perception de l'organe, comme les Vaiśesika l'affirment. »

Ainsi expliquée, l'idée renfermée dans cette phrase est d'accord avec la proposition des Vaiśesika contenue dans notre texte. Cependant on ne peut trouver dans le *Vaiśesikasūtra* le mot *avayavirūpa*. Mais, selon M. Hakuju Ui[1], la terre, l'eau, le feu et le vent sont les choses visibles comme substance résultante [dont les atomes sont la cause efficiente], c'est-à-dire que les éléments sont des résultats grossiers et qu'ils sont aussi d'une substance unique[2]. Donc, contrairement à la doctrine de Vinītadeva, les Vaiśesika n'admettent pas que l'existence conventionnelle de vase, de coupe, etc., soit un résultat grossier. On croit que c'est cette contradiction doctrinale qui détermine Vinītadeva à exposer ici cette théorie Vaiśesika.

(20) *The Vaiśesika sūtra of Kaṇāda* (The Sacred Books of the Hindus, vol. VI).

1, 1, 10, *dravyāni dravyāntaram ārabhante.*

1, 1, 27, *saṃyogānām dravyam.*

(21) Selon Vinītadeva, l'être qui est capable d'être perçu est la caractéristique de l'objet, c'est-à-dire, la partie saisissable (*grāhyabhāga*).

(1) *Études sur les philosophies indiennes*, vol. 2, p. 484.
(2) *Ibidem*, p. 486.

(22) *nan* = *antaram* « intérieur » est *śes-pa* = *jñānam* « perception » selon Vinītadeva.

(23) Sur les quatre *pratyaya*

I Les quatre *pratyaya* sont bien connus, à savoir l'*ālambana* « fondement objectif », le *samanantara* « antécédent », le *sahakārin* « auxiliaire » et l'*adhipati* « souverain » [1]

II « 1° Le *pratyaya* qui porte le nom de *hetu*, c'est cinq *hetu*,

2° Les pensées-et-mentaux qui sont nés, à l'exception des derniers, sont *samanantarapratyaya*,

3° Tous les *dharma* sont *ālambana*, objets de connaissance,

4° La cause nommée *kārana* est dite *adhipati*, souveraine C'est le *kāranahetu*, la cause nommée « raison d'être », car le *kāraṇahetu* est la condition souveraine [2] »

Les quatre *pratyaya* adoptés par l'école Vijñaptimātratā se trouvent dans le 7e volume de la *Siddhi* de Hiuan-tsang (4e fascicule), dont la publication est en cours

(24) Sur *ālayavijñāna*, voir la *Siddhi* de Hiuan-tsang, p 96.

« Le *Vijñāna* qui est *ālaya*, est en effet *ālaya* à un triple titre

1° Il est activement *ālaya* « magasin », car il emmagasine les *bīja* qui sont passivement *ālaya*, étant emmagasinés,

(1) *Sarvadarśanasamgraha*, chap II, trad L de La Vallée Poussin, Muséon, 1901, p 193

(2) *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, chap II, p. 299-308. Pour les cinq *hetu*, voir chap. II, p 245

2° Il est passivement *ālaya*, en ce sens qu'il est « parfumé » (= imprégné) par les *dharmas* dits de *saṃkleśa*,

3° Il est objet d'attachement. [Le *Manas* s'attache à lui, *ālī*, comme à son *Ātman*] »

Jusqu'à la page 220, l'*ālayavijñāna* est expliqué en détail

(25) Le commentaire de Vinītadeva donne cette idée claire « puisque cette partie saisissable produit ainsi successivement un résultat semblable à elle même, elle manifeste le « pouvoir en puissance » de ce qui possède l'appui de l'*ālayavijñāna* ».

(26) Il est dit dans le *sūtra* « *Bhikṣu*, la connaissance visuelle naît ayant pour cause (*hetu*) l'œil et pour condition (*ālambanapratyaya*) la couleur-figure »[1]. A ce moment cette « couleur-figure » n'est pas fixée, en signification, comme « couleur-figure intérieure ». Selon la doctrine de celui qui affirme l'objet extérieur, ce serait plutôt la couleur-figure extérieure

Donc, l'auteur, voulant fixer cette idée du *sūtra* dans le sens de son école, prévoit d'avance la réfutation que l'adversaire lui fera en adoptant le sens littéral du *sūtra*. La traduction de Paramārtha nous indique bien cette intention

(27) Ici, pour parler des organes que les réalistes affirment, Dignāga emploie l'expression « la nature propre inexplicable »

A ce sujet, Vinītadeva dit « *gsan hdod-pahi dban-pohi ran gi no-bo-ni dban-pos mi-sod-pahi-phyir, brtag-par mi-nus-so ma brtags pa yan bstan-par mi-nus-te.*

Je ne peux pas bien expliquer cette citation, parce que je n'ai trouvé nulle part une traduction acceptable du mot *mi-sod-pa* On peut cependant comprendre cette expression par ana-

(1) *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, chap. IX, p 241

logie avec l'idée suivante exprimée dans le *Mahāyānasūtrālamkāra* : *nāmamātram paśyann ity abhilāpamātram artharahitam, paśyati hi nāmamātram iti vijñaptimātram* (texte sanscrit, p. 67). « En voyant rien-que-mot, c'est-à-dire la simple expression verbale dépourvue de sens. Il voit en vérité rien-que-mot, c'est-à-dire rien-que-notification. » (Traduction, p. 121.)

La possibilité de la parole réside uniquement en une représentation qui a abandonné l'objet extérieur. De là, on conclut que l'organe affirmé par les réalistes comme objet extérieur doit être la nature propre inexplicable.

(28) Pour ces stances, voir la *Siddhi* de Hiuan-tsang, p. 231-232.

(29) « La connaissance, paraissant comme objet, mais non encore discernée » est expliquée ainsi dans le commentaire de Vinītadeva : *ma-nes-pahi don-gyi rnam-pa-can-gyi rnam-par śes-pa* « Connaissance possédant la caractéristique de l'objet non encore déterminé. » C'est que, selon la doctrine de celui qui affirme l'objet extérieur, la connaissance se produit en s'appuyant sur l'objet substantiellement déterminé. Mais l'école *Vijñaptimatratā* n'approuve pas l'objet substantiellement déterminé.

Vinītadeva, après avoir donné une autre explication au sujet de la connaissance de celui qui affirme l'objet extérieur, dit :

« Une autre [école] affirme : C'est la connaissance qui paraît comme objet inexprimable. » Vinītadeva réfute cette affirmation en ces termes : « Mais, dans ce cas-là, il n'y a aucun besoin de dire « inexprimable ». Car, toutes les caractéristiques propres sont inexprimables. Donc, si la perception qui paraît comme ces caractéristiques propres se produit, que se produit-il en réalité ? Si on dit : « on ne peut pas affirmer que la perception se produit en possédant la caractéristique de l'objet », alors, est-ce

cela qui n'est pas exprimable parce qu'il n'y a rien, ou bien, parce que c'est justement là la caractéristique propre ? En tout cas, si c'est [1°] parce qu'il n'y a rien, ce n'est pas logique, car on peut exprimer même la non-existence Par exemple, on peut exprimer les cornes de lapin, etc Si c'est [2°] parce que c'est justement la caractéristique propre, nous venons de réfuter cette [proposition, en disant toutes les caractéristiques propres sont inexprimables] »

Ce que Paramārtha traduit à ce sujet par *louan che pou k'o yen k'i hiang*, c'est justement cette dernière doctrine que Vinītadeva vient de réfuter

(30) La «pensée» (*cittam*) est employée comme synonyme de connaissance dans notre texte Voir note n° 4, sur le mot *vijñapti*

(31) En dehors de «différent» et «non différent», Paramārtha ajoute encore «inexprimable» (pou k'o chouo : *anabhilāpya*) On ne peut trouver ce mot ni dans le texte tibétain, ni dans le texte de Hiuan tsang Mais, si on tient compte de la phrase de Vinītadeva, on peut s'expliquer pourquoi «inexprimable» se trouve dans le texte de Paramārtha Vinītadeva dans son commentaire dit : *gal-te dnos-kyi tshul dpyad-na-ni, dehi tshe nus-pa rnams gnas-skabs-kyi khyad-par-gyi bdag-ñid yin-pas kun-rdsob-tu yod-pahi-phyir, rnam-par śes-pa-las gsan-ñid-dam, gsan-ma-yin-pa-ñid-du brjod-par bya-ba ma-yin-no* « Si on examine transcendantalement (*paramārthena*) la nature propre [des pouvoirs en puissance], à ce moment, qu'ils soient ou non d'une nature différente de la connaissance, ils sont inexprimables Car, étant la nature propre d'une caractéristique d'un lieu déterminé (*avakāśa*), ils [n']existent [que] conventionnellement »

Cette explication signifie « Les choses n'étant pas capables d'exister en nature propre, on ne peut pas leur donner de désignations « différentes » ou « non différentes », mais on peut seulement les appeler « différentes » ou « non différentes », lorsqu'elles sont considérées comme choses conventionnelles »

C'est justement la doctrine principale de Nāgārjuna, car, dans la pensée de Paramārtha, on trouve toujours la trace des idées de Nāgārjuna, bien plus que dans celles de Hiuan-tsang Ainsi la thèse d'une conception « inexprimable » ne serait pas accidentelle, mais bien fondamentale

INDEX.

N. B. — V = Vinītadeva, P = Paramārtha, H = Hiuan-tsang.

ནང་གི་ཉིད (V), *adhyātmatva* «intérieur même» 38, 42

ནང་གི་གཟུགས, *adhyātmarūpa*, 內塵 (P), 內色 (H) «forme intérieure» 42, 44

ནང་གི་ཤེས་བྱའི་ངོ་བོ, *antarjñeyasvarūpa* 內塵相 (P), 內色 (H) «être propre qui est perçu par l'intérieur» 37

ནུས་པ, *śakti*, 功能 (P H), 勝能 (P) «pouvoir, pouvoir en puissance» 31, 32, 40 46

ནུས་པ་དང་ལྡན་པ (V), *śaktimat* «possesseur du pouvoir en puissance» 43

ནུས་པའི་གཞི (V), *śaktyādhāra* «base du pouvoir en puissance» 43

གནས་སྐབས (V), *avakāśa* «lieu déterminé» 46

རྣམ་པ, *ākāra*, 體相, 形, 相貌 (P), 相 (H) «forme, caractère, état» 28, 30-33, 38, 41

རྣམ་པའི་དབྱེ་བ, *ākārabheda*, 相異 (P), 形別 (H) «différence des formes» 34

རྣམ་པར་རིག་པ, *vijñapti*, 識 «représentation» 27, 29, 32, 43

རྣམ་པར་ཤེས་པ, *vijñāna*, 識 «connaissance» 27-29, 31, 37-40, 42-46

སྣང་བ, *pratibhāsa*, *prabhāsa*, 顯 [現], 似 (P), 帶 [彼相], 現 (P) «paraître [comme]», «apparence», «se manifester» 29, 32, 35, 37-39, 41-44

བ་ཁོལ (V), *vāgbhata* 31

ཕན་ཚུན, [བརྒྱུད་པ (V)], *paraspara*, *paramparā*, 展轉 (H), 更互 (P) «mutuel, réciproque» 44, 45

ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན, *bāhyārtha*, 外境, 外塵 (P), 外色 (H) «objet extérieur» 27, 30, 37, 38

ཕྱོགས་གཅིག, *ekadeśa*, 一分 (P), [不離] (H) «une partie» 39

འཕེན པར བྱེད པ (V), *āvedha* «qui cause l'activité» 44, 45

བག ཆགས (V) *vāsanā* «imprégnation» 38, 45

བྱེ བྲག (V), *viśesa* «discrimination» 39

བྱེ བྲག པ, *Vaiśesika* 35

བློ, *buddhi*, 識 (PH), 覺 (H) «perception» 30, 32-34, 36-38

བློ ཐ དད པ (V), *pṛthag-buddhi* «perceptions diverses» 33

བློའི ཁྱད པར (V), *buddhi-viśesa* «distinction dans les perceptions» 33

དབང པོ, *indriya*, 根 «organe» 27-28, 30-32, 37, 42-46

དབྱེ བ (V), *bheda* «différence» 35

འབྱུང བ ཆེན པོ བཞི (V), *caturmahābhūtāni* «quatre grands éléments» 31

འབྱུང བ ལས གྱུར པ, *bhautika*, 有四大色 (P), 外所造 (H) «ce qui est fait par les éléments» 42-44

འབྲས བུ, *phala* 果 (PH) «résultat, fruit» 40, 42-45

འབྲེལ པ ཅན, *sambandhin*, 相應法 «ce qui a connexion» 36

སྦྱོར བ (V), *samyoga* [和合] «cohésion» 36

མིག ལ སོགས པའི རྣམ པར ཤེས པ, *caksurādivijñāna*, 眼等六識 (P), 眼等五識 (H) «connaissance de l'œil, etc» 27

མེད པ་, *asat*, *abhāva*, 無 «non-existence» 40

དམིགས པ, *ālambana*, 所緣緣 «objet percevable» 27-30, 37, 39, 45-47

དམིགས་པའི ཆ གཉིས (V), *ālambanasya dvibhāga* «deux parties de l'objet percevable» 32

དམིགས་པའི་རྐྱེན་, *ālambana-pratyaya*, 識緣緣, 境界 (P), 所緣緣 (H) «cause conditionnelle de l'objet percevable» 37-39, 42

རྩོམ་པར་བྱེད་ (V), *ārambha* «faire naître» 36

ཚད་, *pramāṇa*, 體量 (P), 量 (H) «mesure» 34

ཚོགས་པ་, *samudāya* «assemblage» 30

འཛིན་པའི་ཆ་ *grāhakabhāga* «partie saisissante» 39

རྫས་, *dravya*, 有體 (P), 實物 (P H), 實體 (H) «chose substantielle, substance» 29, 31, 34-36

གཞན་ [= རྐྱེན་གཞན་], *anya-pratyaya*, 他 (P.) «les autres causes conditionnelles» 39

གཞན་ཉིད་, *anyatva*, 異 «nature différente» 46

གཞན་མ་ཡིན་པ་ཉིད་, *ananyatva*, 不異 «nature non différente» 46

ཟླ་གཉིས་, *dvicandra*, 二月 «deuxième lune» 29, 30

ཟླུམ་པོ་, *pārimandalya*, 圓細 (P), 微圓相 (H) «sphéricité exiguë» 34

གཟུང་བའི་ཆ་ (V), *grāhyabhāga* «partie saisissable» 38-41

ཡན་ལག་ཅན་གྱི་རྫས་ (V), *avayavidravya* «chose substantielle formée de parties» 36

ཡན་ལག་གཅིག་, *ekānga*, 一分, 一支 «une partie» 30

ཡུལ་, *viṣaya*, 塵, 境界 (P), 所緣緣, 境色 (H) «objet» 27, 28, 30, 31, 40-46

ཡུལ་ཅན་ (V), *viṣayin* «qui perçoit l'objet». 40

ཡོངས་སུ་སྨིན་པ་, *paripāka*, 成熟 (P H.) «maturité» 38, 41, 45

ཡོད་པ་, *sat*, *bhāva*, 有 (P H,) «existence, être, réalité». 32, 40

རགས་པའི་རྣམ་པ (V), *sthulākāra*, [麤相] «caractère grossier» 32

རང་གི་ངོ་བོ, *svarūpa*, 體相 (P), 實體 (H) «nature propre» 28, 36, 40

རང་དང་མཐུན་པའི་འབྲས་བུ, *svayamtulyaphala*, 似果 (P), 似自果 (H) «fruit concordant avec lui-même» 41

རང་རིག་པ (V), *svasamvedana* «qui se connaît soi-même» 43

རབ་རིབ་ཅན (V), *taimirika* «[personne atteinte d'un trouble de la vue]» 38

རིམ་གྱིས, *kramena*, 次第 (P), 前爲後 [緣] (H) «successivement, par degrés» 40, 41

རིམ་གྱིས་སྐྱེ་བ, *kramopapatti* 次第生 (P) «productions successives» 40

ཤེས་པ *jñāna*, 識 «perception» 27, 28, 30, 32, 33, 35, 40 42

ཤེས་བྱའི་རྣམ་པ (V.), *jñeyākāra*, [所知相] «caractère de ce qui est percevable» 39

ཧ་ཅང་ཐལ་བར་འགྱུར (V), *atiprasanga*, [太過] «erreur formidable» 39

ལྷན་ཅིག་སྐྱེས་པ [བྱུང], *yugapajjāta*, 一時起 (P), 俱起 (H) «ce qui se produit en même temps» 40

ལྷན་ཅིག་བྱེད་པ (V), *sahakārin*, 共生 (P) «accompagnant, qui agit simultanément» 40-42, 44

IMPRIMERIE NATIONALE

TABLE DES MATIÈRES

LES AFŠĀRS D'URUMIYEH[1],

PAR

B. NIKITINE

L'importance des histoires locales pour l'histoire générale de la Perse n'a pas besoin d'être démontrée. Le but de la présente étude qui a à sa base la communication faite au XVII[e] Congrès international des Orientalistes tenu à Oxford en août 1928, est de résumer avec quelques commentaires une histoire locale inédite qui a pour objet les Afšārs d'Urumiyeh. Sans vouloir relever toutes les mentions plus ou moins éparses concernant cette tribu dans l'histoire générale, nous voulons considérer surtout le rôle des Afšārs en tant qu'une communauté compacte, consciente de son unité tribale et territoriale et placée à Urumiyeh face aux Turcs et aux Kurdes.

Jusqu'ici, à notre connaissance et à en juger par la brève notice que leur consacra dans l'*Encyclopédie de l'Islam* le regretté savant Cl. Huart, les Afšārs n'ont pas été étudiés de ce point

(1) Actuellement la ville et le lac de ce nom s'appellent Ridāyeh en l'honneur de Ridā Šāh Pehlewi. La liste des villages de la région avec les noms des propriétaires a été publiée dans notre étude *La vie familiale des Assyro Chaldéens du plateau d'Ourmiah* (*Ethnographie*, 1927). — Pour la transcription, nous adoptons celle du *Journal asiatique*. Les écarts qu'on pourra constater s'expliquent par les citations dans lesquelles un autre système est appliqué.

de vue. Nous ne trouvons dans divers ouvrages européens et orientaux que de vagues indications à leur sujet. Ainsi le chevalier Gaspard Drouville (*Voyage fait en Perse en 1812-1813*, Paris, 1825) nous fournit quelques détails sur les Afsārs d'Urumiyeh où il fit un séjour en qualité d'officier-instructeur. L'auteur des *Sketches of Persia* (Malcolm) fait quelques remarques sur les Afsārs qu'il a rencontrés aux environs de Šīrāz, et dans son *Histoire* mentionne « les Affshars — une de ces familles turques qui s'étaient attachées aux Sophis », alors que Jaba (*Notices*, p. 7, note) parle comme d'une tribu kurde de la *thaïfé* d'Afchâr établie dans les montagnes de Césarée et Cuinet (t. I, p. 299) indique également que « les environs de Yuzgat sont fréquentés par les tribus kurdes Avchar ». La confusion que l'on constate quant au caractère ethnique des Afsārs, ne doit pas nous étonner. Nous devons supposer en effet, d'après les exemples cités par Charmoy dans le volume Ier de Šeref Nāmeh ainsi que d'après ceux que nous rencontrerons nous-même au cours de la présente étude qu'une interpénétration devait se produire entre les races turque et kurde grâce surtout à la similitude de leur structure sociale à un moment donné. Nous relevons des indications relatives aux Afšārs dans l'article consacré par M. V. Minorsky aux Lors (cf. Lur, *Encyclopédie de l'Islam*). Il distingue notamment dans le groupe Kuh Gīlū trois grande tribus, Akājarī, Bawi et Jākī dont il considère la première avoir été formée artificiellement car quatre sur les neuf clans qui la composent sont, dit-il, turcs, à savoir : Afšār, Begdalı, Čagatai et Kara-Baglī, tandis que le cinquième Tīla-kūhī, tient son nom d'une localité dans la province kurde de Senna. Pour notre part nous regrettons d'avoir à ajouter à la confusion en remarquant que notre documentation connaît les Afsārs comme nom générique Kūh-Gīlu n'étant qu'une subdivision, le contraire de ce que nous voyons chez M. Minorsky. Quoi qu'il en soit, et sans nous rebuter devant ces obstacles

que rencontre tout explorateur se hasardant sur ce terrain mouvant d'ethnologie turque, relevons une mention concernant les Afšārs chez Kēprūlū Zādeh Memed Fu'ād dans son article paru en 1925 dans le volume Ier de تركيات مجموعه سى sous le titre de اوغوز اتنولوژیسنه دائر تاریخی نوطلر. A la page 9 (du tirage à part), n. 1, il y cite, d'après un ouvrage turc, عبد الاحد نورى بك آثارلر سورى, parmi les villages aux environs de Boi Abād Afsār, Kara Ulū, Baiāt, Begdalı, etc., Afšār et Begdalī, nous venons de le voir chez Minorsky, vont très bien ensemble. Quant à Baiāt, tribu turcomane comme nous le prouve dans le même article Kēprūlū Zādeh, pour notre part nous connaissons sous ce nom une tribu kurde aux environs de Kerkūk et nous savons, petit détail curieux, que, au XVIIe siècle, un des chefs de cette tribu embrassa le catholicisme et écrivit un ouvrage dédié à son parrain, le roi d'Espagne (cf. *L'Estat de Perse* de Raphael du Mans, éd. Scheffer. Arūj Bek fils de sultān ʿAlī Bek, reçut au baptême le nom de Don Juan. Son parrain était S. M. Catholique Don Philippe III, fin du XVIe, début du XVIIe siècle. Cf. aussi Malcolm, *Histoire de la Perse*, t. III, p. 314 sur la tribu de Byat). Pour ce qui est de Karā Ulū on nous donnait ce nom comme désignant un des clans afsārs qui s'appelle également Gunduzlū et il est à remarquer d'autre part, que Barthold, dans son *Turkestan* (p. 120), sur l'autorité de Makdīsī, nous parle aussi d'un village du nom d'Awshar, « a big village with many gardens, on the frontier of the Turkish territories ». Indication utile pour nous faire saisir l'étendue de l'aire de l'expansion de cette tribu et pour lui fixer en quelque sorte deux relais dans ses chevauchées à travers les espaces asiatiques. Kēprūlū Zādeh (*op. cit.*) mentionne encore une fois les اوشار (p. 18, n. 1) d'après le جهان نما. Ensemble avec les بجر ils sont nommés comme رحسا اوغللرى et leur habitat est indiqué aux environs d'Alep. Dans un entretien que nous

avons eu avec lui, Kēprūlū Zādeh nous a dit, en outre, qu'il est presque convaincu que les Afsārs seraient venus en Asie Antérieure avec les Seljūks. Nous attendons avec intérêt une publication à ce sujet du savant turcologue.

Pour le présent résumé nous nous sommes servi : 1° D'une *Chronique* écrite à notre intention en 1917 à Urumiyeh par un notable Afšār Hājī Perwīz Ḫān Šehāb al-Dowleh Kāsîmlū, que nous appellerons plus bas la chronique tout court; 2° D'un manuscrit anonyme sur plusieurs matières et plus particulièrement sur l'histoire des Donbolis et de la ville de Ḫoy, dont nous avons eu connaissance grâce à l'obligeance de notre ami et confrère M. A. Nicolas dont on connaît les travaux sur la Perse et plus particulièrement sur le behaisme; 3° De Hadikei Nāsiriyeh, histoire manuscrite des Wālis d'Ardelān écrite par ʿAli Akber Ḫān Sādīk al Mulk wekāyʿ negāri kurdistānī (cf. notre résumé dans la R. M. M.). A part ces sources principales en persan, d'autres notes personnelles et des matériaux ont été mis à contribution.

La *Chronique* porte sur une période de temps allant de l'année 998 de l'hégire à l'année 1297, soit sur environ trois siècles pendant lesquels, avec plus ou moins de détails, elle nous entretient des événements ayant marqué l'histoire des Afšārs à Urumiyeh.

Nous essayerons d'examiner ici : 1° Comment s'effectua et de quelle façon prit fin l'établissement et l'administration des Afsārs à Urumiyeh; 2° Les points de contact de la *Chronique* avec l'histoire générale; 3° Les rapports des Afšārs avec leurs voisins, Kurdes et Donbolis, pour tirer à la fin quelques conclusions d'ordre général sur les documents ainsi examinés.

1° *Les Afšārs à Urumiyeh*

La *Chronique* commence par une brève généalogie des Afsārs concordant avec celle de Rašīd al Dīn que nous donne Huart Elle n'en diffère que par le nom donné sous la forme d'Awsai que nous avons déjà vue plus haut Cette tribu *mongole*, d'après la chronique, vint en Perse avec Hulāgū Ḫān en 653 de l'hégire et en partie avec Amīr Teimūr Gurgān Nous avons consulté la très détaillée *Histoire des Mongols* de Howart sans y avoir trouvé quelque indication relative aux Afsārs Le nom de Hulāgū se rattache pas ailleurs tout spécialement au lac d'Urumiyeh son trésor aurait été enfoui à Gūverčīn Kalʿa et lui-même enterré à l'île de Sāhu, actuellement plutot presqu'île face à Dihḫwarkān. Établis dans les provinces de Ḫorāsān, Fars et Aḏarbaijān avec leurs clans, les chefs afšārs jouèrent un rôle important et rendirent des services aux Timourides et Cingizides Sous les Séfévides, leur situation ne continua pas moins brillante La *Chronique* nous fait connaître plusieurs noms des dignitaires afsārs qui viennent compléter ceux que nous révéla déjà le Šeref Nāmeh

Ayant pu apprécier ses qualités dans la campagne contre Baiāzīd, Teimūr nomma gouverneur à Urumiyeh, où les Kurdes opprimaient la population, une certain Gurgīn Bek Afsār Usālū, en 802 de l'hégire Gurgīn s'installa à Torpāḫ Kalʿa à 1/4 de farsaḫs au nord d'Urumiyeh où était alors « une place forte et résidence du gouverneur » Ce nom est donné également chez Awliya Čelebī (1065 hégire/1654), deux siècles et demi plus tard, à côté de ceux de Rūmiyeie Kubrā et Turkestān-i-Irān, ce dernier nom dû probablement à l'origine ethnique des Afšārs Dans le *Mirʿat al Buldān*, un voyageur plus ancien qui visita Urumiyeh en 617 de l'hégire nous renseigne en ces

termes شهر خوی در منبع کثیر الفواکه است وباغات آن بسیار
است وآبش زیاد وهوایش سالم می باشد عیبی که دارد از ملك این پهلوان
این ایلدکز که حاکم این شهر است رعایت وتوجهی از آن نمی ماند

Selon Bittner (*D Kurdengau Uschnuje,* Wien, 1895) la ville aurait été fondée par Bahram Gūr Tout ceci pour nous rendre compte que les Afšārs se trouvèrent dans une région d'ancien peuplement et bien cultivée Faut-il répéter également sur la grande autorité de M Jackson (*Persia past and present*) que la légende zoroastrienne serait rattachée quelquefois à la même région où certains traits d'histoire naturelle peuvent servir de commentaires vivants à l'*Avesta*

Pour en revenir à la *Chronique,* il nous faut y relever une inexactitude, notamment la date de 802 de l'hégire comme celle de l'arrivée de Gurgīn Bek à Urumiyeh Si elle est exacte, il n'a pas accompagné Teimūr dans sa campagne contre Bayāzīd, ce dernier ayant été fait prisonnier à Angora en 804 Nous savons d'autre part que Teimūr a été reçu par un Donboli à Salmās, tout près d'Urumiyeh comme nous l'indique le manuscrit anonyme در سفرنامهٔ تیموری مرقوم است که در سفر اوّل
امیر تیمور باتران در شهر سلماس من توابع خوی امیرزا با تمامی لشکرش
مهمان نموده

La *Chronique* mentionne avec Gurgīn Bek cinq autres personnes membres de cette première lignée. Une importante lacune se présente après, et la chronique passe directement à l'époque du Šāh ʿAbbās Elle énumère les notables Afšārs qui se virent confier alors des fonctions importantes, mentionne incidemment comme gouverneur à Urumiyeh, puis à Mawsil un certain ʿAlī Merdān Ḫan Afšār Kāsimlū et laisse comprendre que les Afšārs tombèrent pendant quelque temps en disgrâce pour avoir pris part au meurtre de la mère du Šāh

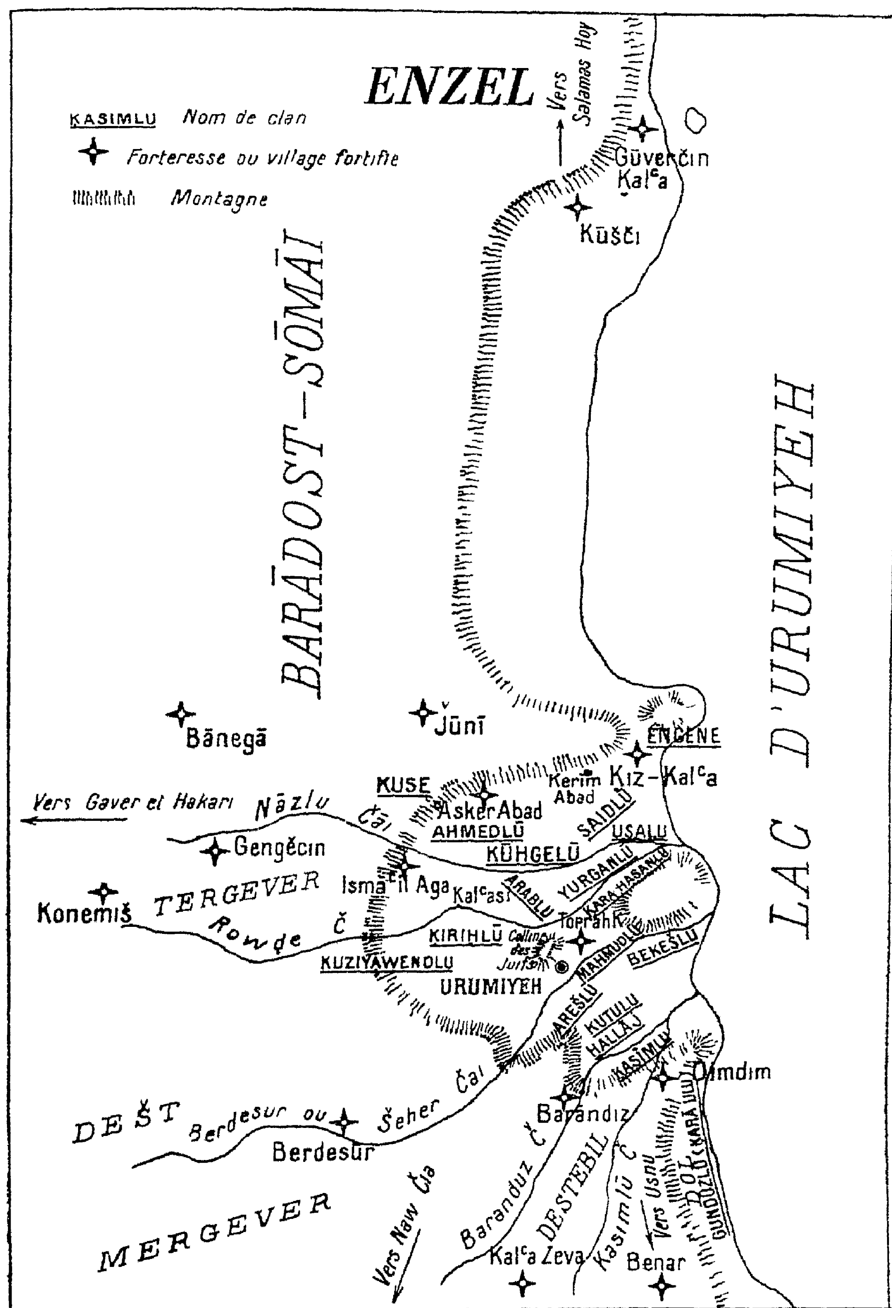
ʿAbbās et de son frère Hamza Mirzā Le Šeref Nāmeh nous donne d'ailleurs les mêmes détails Nous y apprenons notamment qu'en 994 (1586) Kūlī Bek Afsār Kurbāsī, ayant déjà exercé une grande influence sous Mohammed Ḫodābendeh (986), considéré par Hamza Mirzā comme «boutefeu des Qizilbaš» se sauva chez les Turcs à Tauris et que le prince fut assassiné par un barbier Ḫoudy(?) de connivence avec Ismi Ḫān Šāmlū et ʿAlī Kulī Ḫān Ustājlū Šāmlū est bien un clan afsār, tandis que Ustājlū n'en fait pas partie à notre connaissance

Un exploit de Kelbʿali Ḫān, fils de Kāsîm sultān, qui fit parvenir à la garnison persane assiégée par les Turcs à Bagdad, du plomb et de la poudre, permit aux Afšārs de rentrer dans les grâces du Šāh ʿAbbās, qui octroya à Kelbʿalī Ḫān à sa demande, un firmān lui attribuant en fief la région d'Urumiyeh que les Afšārs s'engageaient à cultiver et à protéger des Turcs et des Kurdes La date de la seconde et définitive apparition des Afsārs à Urumiyeh se situe ainsi en 998 de l'hégire, soit presque deux siècles après leur premier établissement, une longue période sur laquelle nous ne connaissons que les noms des six gouverneurs sans aucun détail concernant leur administration

Cependant, l'exploit de Kelbʿalī Ḫān, cause première du retour des Afšārs à Urumiyeh, semble mal s'accorder avec la marche des événements qui nous sont connus par ailleurs L'époque de 995-998 est celle d'une Perse affaiblie par les désordres consécutifs à la mort violente de Hamza Mirzā, attaquée par les Turcs En 995, Ferhād Pāšā infligea aux environs de Baġdād une défaite à l'armée persane, les Turcs occupèrent Tauris et annexèrent l'ʿIrāk ʿAjemī, le Loristān et le Ḫūzistān En 998 (1590), Šāh ʿAbbās fut obligé de négocier la paix avec les Turcs, en leur abandonnant Tauris, Širvān avec les ports de la Caspienne, la Géorgie et le Loristān Ce

ne fut que plus tard, en 1012, à la suite d'une attaque turque sur Salmās, que le Šāh ʿAbbās reprit les hostilités et, grâce au plan de son général Allaverdy Ḫān, finit par remporter sur les Turcs une bataille décisive, près du lac d'Urumiyeh. Ce fut alors que l'Aḏarbāijān, le Kurdistān, l'ʿIrāk ʿAjemī avec Kerbelā et Nejef redevinrent persans. Malgré la proximité d'Urumiyeh des endroits ou se jouèrent des événements aussi importants, la chronique n'en fait aucune mention, préoccupée avant tout par ses soucis de caractère purement local. Cette constatation pourrait d'ailleurs être faite plus d'une fois, et cette absorption par les considérations locales semble être un des traits caractéristiques de notre *Chronique*.

Dès leur arrivée dans la région les Afšārs eurent à combattre les Kurdes, tout en procédant à la répartition parmi les différents clans de leurs lots d'habitat respectifs. En nous servant des indications de la *Chronique* ainsi que de la toponymie actuelle de la région, nous avons essayé d'établir une carte hypothétique de peuplement ci-jointe. En dehors de leur peuplement tribal proprement dit, c'est-à-dire s'effectuant avec des éléments afšārs 'qui à cette époque n'étaient que de huit mille familles environ, les afšārs étendirent leur autorité au delà de la région ourmiote vers Sāin Kalʿa, Ušnue, Suldūz où des gouverneurs afšārs furent nommés. On sait d'ailleurs que, dans la région au sud du lac d'Urumiyeh, nous sommes de longue date en présence du choc des courants turcs venant du Nord-Est et des infiltrations kurdes de l'Ouest (cf. Sāwdj Bulāk de Minorsky dans l'*Encyclopédie de l'Islam*). Le Šeref Nāmeh nous rapporte notamment qu'au IXe siècle de l'hégire, un Saif al Dīn Mukrī enleva Daryās aux Čabuklū et agrandit ce fief d'autres cantons. Or les Čabuklūs, comme le suppose avec raison Minorsky, sont bien une tribu turque, plus exactement Afšār, que notre *Chronique* mentionne plus tard (1138) dans l'Enzel et le Karabāğ, au nord d'Urumiyeh.


ENZEL
KASIMLU Nom de clan
Forteresse ou village fortifié
Montagne
Vers Salamas Hoy
Güverčin Kalᶜa
Küšči
BARĀDOST-SŌMĀI
LAC D'URUMIYEH
Bānegā
Jūnī
ENČENE
Kız-Kalᶜa
Kerim Abad
KUSE
Asker Abad
Vers Gaver et Hakari
Nāzlu Čai
AHMEDLŪ
SAIDLŪ
USALU
Gengĕcın
KŪHGELŪ
Ismaᶜil Aga Kalᶜası
ARABLU
YURGANLŪ
KARA HASANLU
Konemiš
TERGEVER
Rowde Č
Toprahk
KIRIHLŪ
Colline des Juifs
BEKEŠLU
MAHMUDLŪ
KUZIYAWENDLU
URUMIYEH
AREŠLU
KUTULU
HALLĀJ
KASIMLU
Dımdım
DEŠT
Berdesur ou Šeher Čai
Berdesur
Barandız
Baranduz Č
DESTEBIL
Kasımlū Č
Vers Usnu
DOL
GUNDUZLU KARA ULU
Vers Naw Čia
MERGEVER
Kalᶜa Zeva
Benar

On attribue à Kelbʿalī Ḫān la construction à Urumiyeh des murs avec sept portes, des tours et des douves Cependant selon le *Mir'at al Buldān* Urumiyeh aurait eu déjà une enceinte plus tôt بعض علما گفته‌اند ارومیّه شهری است صاحب بارو.

Dans ce cas Kelbʿalī Ḫān aurait remis en état les fortifications déjà existantes Suivant Bittner (*op cit*) les bâtisses du temps de Bahrām Gūr disparurent complètement, mais l'enceinte de la ville subsistait en 1212 de l'hégire Elle aurait été due à Husein Kūlī Ḫān Afsār La *Chronique* nous mentionne en effet un beglerbegī de ce nom à cette époque Ici encore il s'agit probablement d'une des réparations, fait qui n'a rien de surprenant pour une ville continuellement exposée aux dangers de guerre

Le premier afsār ayant reçu le titre de beglerbegī d'Urumiyeh fut Ḫodādād Bek Kāsimlū nommé en 1119 de l'hégire par le Sultān Husein Šāh en récompense de ses campagnes contre les Kurdes Parmi les autres beglerbegī les plus célèbres ont été Feth ʿAlī Ḫan (1157-1172), Ridā Kūlı Ḫan (1182-1185), Imām Kūlī Ḫān (1186-1197), Memed Kūlī Ḫān (1198-1211), Husein Kūlī Ḫān (1211-1236) et Nejef Kūlī Ḫān (depuis 1236 à trois reprises, avec des interruptions) Ce dernier n'était d'ailleurs que beglerbegī des Afšārs, le gouvernorat effectif étant déjà exercé par un prince kajār apparenté aux Afsārs d'Urumiyeh Ainsi la structure tribale des Afsārs peu à peu subissait l'action dissolvante qui s'exerça par l'intermédiaire des gouverneurs non-afsars, alors que, d'autre part, les forces vives de la tribu organisées en régiments, s'épuiseront en des missions lointaines

Quelques emprunts au texte de la *Chronique* relatifs à l'activité des personnalités afšāres ne seront peut-être pas déplacés ici

Feth ʿAlī Ḫān Arešlū, Koroḫčı Bāšī, fut nommé par Nādır Šāh en 1157, lors de son séjour à Sāin Ḳalʿa, en remplace-

ment de Mohammed Kerīm Ḫān qu'il fit aveugler Ces deux notables, dit la *Chronique* venaient de prendre part « à la victorieuse campagne contre les Lezgis », commandée par Nasru llah Mirzā fils de Nādir Une nouvelle inexactitude de notre chronique La campagne de Nādir contre les Lezgis en 1155-1155 finit au contraire par un échec Ayant attiré l'armée persane dans les montagnes du Dāgestān, les Lezgis parvinrent même à pénétrer dans la tente de Nādir et enlevèrent des joyaux et quelques femmes, d'où le proverbe persan « si un Šāh devient fou, envoyez-le combattre les Lezgis »[1] Après la mort de Nādir (1160) Feth ʿAli Ḫān fut chassé de son poste par Mehdi Ḫān Kasimlū que les habitants préférèrent « à cause de la noblesse de son origine » L'Amīr al Umarā d'Adarbaijān, Amir Arslān Kirıklū, voulut lui venir en aide, et attaqua Mehdi Ḫān, mais alors il se produisit un renversement de situation assez curieux Feth ʿAli Ḫān, dit la *Chronique*, entendait de sa prison le bruit de la bataille Il implora sa libération et une fois rendu à la liberté se joignit a Mehdī Ḫān, et ils battirent ainsi Amīr Arslān Pour la dernière fois Feth ʿAlī Ḫān est mentionné dans la *Chronique* à la date de 1172 de l'hégire Ce fut lui, notamment qui en compagnie d'Azād Ḫān Afgān battit Kerīm Ḫān Zend lors de sa première tentative d'occuper l'Adarbāijān, et le poursuivit jusqu'à Šīraz Au retour en Adarbāijān, pendant la bataille à Čemene Dolāma, près Uru-

(1) Il y a eu en tout trois campagnes de Nādir au Dāgestān En 1734, il a été à Šemāḫi et de là, au mois d'aout, alla a Kādi Kumuh et infligea une defaite à Surḫai Hān Ce fut ce même Surḫai Ḫan qui, en 1713, en compagnie de Hājī Daud Bek attaqua Šemāhi qu'il mit a feu et a sang Parmi les victimes il se trouva environ 300 commerçants russes Ce fut une des causes de la campagne de Pierre le Grand — Au mois de novembre de 1734, Nādir entreprit la conquête définitive du Dāgestan Cependant, en 1742, il a du y revenir pour punir les razzias des gens de Tabasaran et de Karakaitaḫ D'ailleurs ces trois attaques contre Tabasaran, le 2 mai, n'ont pas éte couronnées de succès Il nous a semble utile de donner ici, pour completer la documentation persane, ces indications provenant d'une source russe

miyeh, entre Azād Ḫān et Memed Huseīn Ḫān Kaǰār, il abandonna l'Afġān qui fut battu et s'enfuit dans la région de Hakārī. Feth ʿAlī Ḫān aida ensuite le Kāǰār à prendre Urumiyeh avec tous les trésors accumulés par Azād Ḫān durant les neuf années de son pouvoir en Āḏarbāiǰān. Finalement, après avoir tenté de défendre Urumiyeh contre Kerīm Ḫān, Feṭh ʿAlī Ḫān dut se rendre et fut exécuté au cours du voyage de retour du Šāh à Šīrāz, à Komišeh, à l'endroit même où, allié d'Azād Ḫān, il tua quelque temps auparavant le frère de Kerīm Ḫān, Iskander Ḫān. Un étang à Urumiyeh porte le nom de Gōl Feth ʿAlī Ḫān. La personnalité de ce dernier nous fait voir un type de notable afšār qui mène une vie aventureuse et guerrière, toujours par monts et par vaux, changeant d'amis d'une façon quelque peu désinvolte, mais très attaché à son fief ancestral.

Imām Kūlī Ḫān Serdār nous offre l'exemple d'une vie ayant plus de continuité, mais non moins tumultueuse. Il hérita normalement le pouvoir après la mort de son père Riḍa Kūlī Ḫān. Comme lui, d'ailleurs, Imām Kūlī, avec ses deux frères, se trouvait à Šīrāz en qualité d'otages. « En 1186 de l'hégire, Imām Kūlī Ḫān Serdār Beglerbegi entra à Urumiyeh. Pendant les douze années de son administration il acquit une telle influence que tous les gouverneurs d'Āḏarbāiǰān depuis Kaflan Kūh jusqu'à Sāin Kalʿa et Araxe se soumettaient à ses ordres et lui faisaient parvenir le *Ḫarāǰ*. » Les gouverneurs en question sont énumérés comme suit : Amānullah Ḫān, Wālī de Senne, Šamḫāl Ḫān Afšār de Sāin Kalʿa, Budāk Ḫān Mukrī, de Sāwǰ Bulāk, Aḥmed Ḫān Mokaddam, de Marāġa; Aḥmed Ḫān Donbolī de Ḫoy. On se doute bien que les chroniques des localités mentionnées, — nous avons pu le vérifier en ce qui concerne par exemple Senne et Ḫoy, — ne partagent pas l'avis de notre *Chronique* quant à l'omnipotence d'Imam Kūlī Ḫān Serdār. Les effectifs sous ses ordres, continue la chro-

nique, composés d'Afšārs et de Kurdes, atteignaient 12 000. Son alliance était très recherchée par tous les autres seigneurs de l'Aḏarbāiǰān. Ainsi Neǰef Kūlī Ḫān Donbolī Beglerbegī s'adresse à Serdār quand ʿAlī Ḫān Šikākī avec les Jiwānšīr menaçaient Tauris. Ahmed Ḫān Donbolī eut également recours à lui contre Ibn Halīl Ḫān Jiwānšīr, et Serdār débloqua la forteresse de Nāzîk. En 1196, à la suite du refus de Neǰef Kūlī Ḫān, mentionné plus haut, de verser le *ḫarāǰ*, Serdār assiégea Tauris pendant 6 mois, sans succès d'ailleurs, à cause du froid. Neǰef Kūlī dépêcha son fils Ḫodādād auprès d'ʿAlī Merdān Ḫān Zend, qui lui accorda le titre de Serdār et un *ḫalʿat*. La situation prit une tournure grave, Imām Kūlī Ḫān étant résolu de partir à la conquête de l'Irāk et du Fārs, domaine de Zend. Il entra en pourparlers avec Amānullah Ḫān de Senne et ʿAlī Ḫān Afšār de Ḫamseh, gouverneur de Zenǰān, alors que Farajullah Ḫān de Ḫalḫāl et Sadîk Ḫān, fils aîné d'ʿAlī Ḫān Sikākī de Serāb se joignirent à lui à Miāneh. Après avoir épuisé auprès de Serdār les raisons en faveur de la paix, Neǰef Kūlī Ḫān et Ahmed Ḫān Donbolī écrivirent à ʿAlī Merdān Ḫān Zend en lui proposant de venir en Aḏarbāiǰān. Ce dernier nomma Amīr Arslān Ḫān, Afšār de Sāin Kalʿa, gouverneur à Urumiyeh, avec 2000 cavaliers. Les adversaires de Serdār établirent leur camp à Salmās. Sauf les Donbolis et Amīr Arslān il s'y trouvait les effectifs de Marāġa, Naḫičewān et Eriwān. Du côté des Afšārs il y avait également des Kurdes — Mangūr, Mamāš et Pirān. Serdār périt dans la bataille qui eut lieu en 1197 près du village de Kūščī.

Sans nous arrêter sur les faits et gestes des autres beglerbegīs afšars où tour à tour alternent les vertus militaires et l'insoumission vis-à-vis du pouvoir central dès que les droits héréditaires semblent menacés, tout ceci sur un fond des mœurs primitives et violentes, nous reprendrons, pour en finir avec la caractéristique des notables afsārs quelques événements de

la vie du dernier beglerbegī Neǰef Kūlī. Son père Husein Kūlī Ḫān Beglerbegī pour avoir rétabli l'ordre troublé dans la région par les Kurdes d'Albāk qui pillaient les caravanes d'Urumiyeh et de Salmās, fut mandé à la Cour où il devait remplacer le Sadr Aʿzam défunt, Hāǰī Memed Husein Ḫān Isfahānī, mais il mourut en 1236. Il était d'ailleurs le beau-frère de Feth ʿAlī Šāh. Voici ce que nous dit à ce sujet le chevalier Drouville : « Ouroumia est gouvernée par un beglerbey de première classe, frère de la femme favorite du roi, ce qui ne l'empêche pas d'être subordonné au prince royal (gouverneur général à Tauris, B. N.) auquel il obéit malgré lui. Il a obtenu par le crédit de sa sœur ce gouvernement, au grand regret de tous les grands parce qu'il n'est point de leur tribu ..... »

Cette observation ne nous paraît pas exacte. Husein Kūlī était bien afsār et du clan très noble de Kāsīmlū. Le chevalier Drouville nous rapporte également qu'en sa qualité de commandant militaire de la province d'Ouroumia, il eut souvent « des occasions d'humilier l'orgueil du beglerbeg ». Nous en connaissons une notamment quand Drouville fit rosser le fils du beglerbegī et le frappa d'une amende de 100 tomans. Neǰef Kūlī succéda à son père et exerça le pouvoir jusqu'en 1239, date à laquelle fut nommé à Urumiyeh Melek Kāsim Mirzā, fils de Feth ʿAlī Šāh et de la sœur de Husein Kūlī Ḫān. Neǰef Kūlī Ḫān n'en continuait pas moins de jouer un rôle dans l'administration. Il en était chargé plus spécialement pendant l'occupation d'Urumiyeh par les troupes russes en 1828 (le détachement du général Pankratiev[1]) jusqu'au traité

[1] Les troupes russes occupèrent Marāġa, Ardebīl et Urumiyeh au mois de janvier 1828. Les effectifs sous les ordres du général Pankratiev (six bataillons d'infanterie, deux régiments cosaques et une compagnie et demie d'artillerie) sont restés à Urumiyeh et à Hoy tant que la Perse n'a versé la contribution fixée par le traité de Turkmān Čaī. Une partie de la population chrétienne (les villages sur le Nāzlū Čāī) quitta la Perse avec les Russes pour s'établir

de Turkmān Čāi Melek Kāsim Mirzā prenait part aux négociations entre le général Paskevič et l'héritier En 1249, le prince Jehān Mirzā fut nommé gouverneur à Ḫoy, Salmās et Urumiyeh Il était en bons rapports avec Nejef Kūlī Ḫān, qui le remplaçait au dīwān Soupçonné par Mohammed Mirzā, devenu prince héritier après la mort d'ʿAbbās Mirzā [1], Jehān Mirzā fut aveuglé et exilé à Ardebīl, et Nejef Kūlī pour la seconde fois redevint gouverneur d'Urumiyeh (1250) et le resta jusqu'à 1258, date du retour à ce poste de Melek Kāsim Mirzā bientôt remplacé d'ailleurs par Yahya Ḫān de Čahrīk Enfin, en 1264, à l'avènement de Nasir al Dīn Šāh, Melek Kāsim Mirzā fut nommé Firmān Firmā d'Aḏarbāijān, et Nejef Kūlī à Urumiyeh, pour la troisième fois Il mourut en 1282 quand Urumiyeh était gouvernée par Akber Mirzā

Les dernières années de la *Chronique* sont d'ailleurs consacrées surtout à la description de l'activité des trois régiments afšārs (7ᵉ, 8ᵉ et « le nouveau ») qui s'illustrent aussi bien dans l'Aḏarbāijān qu'en Ḫorāsān Ainsi au sentiment tribal, jadis si vivace, voire frondeur à l'endroit de Téhéran, se substitue peu à peu l'attachement au service militaire toujours d'ailleurs dans le cadre des unités tribales Le dernier exploit militaire des Afšārs fut la défense d'Urumiyeh contre l'invasion du Šaiḫ

dans la région d'Eriwān Il est à noter d'ailleurs (général Averianov, *Kurdî*) qu'en 1828, le chef des Kurdes de Salmās Ibrāhīm Agā avec beaucoup d'insistance demandait l'autorisation d'émigrer en Russie ensemble avec les Arméniens, en refusant la subvention que le gouvernement russe accordait aux émigrants Le même Ibrāhīm Agā offraient ses services aux Russes dans leur précédente guerre avec la Turquie En 1827, déja, plusieurs chefs kurdes persans s'adressaient avec des demandes semblables a Griboyedov, diplomate et poète, qui trouva plus tard une mort si tragique à Téhéran, quand il se trouvait au camp de Čors d'ʿAbbās Mirzā, à une quarantaine de kilomètres d'ʿAbbās Abād sur l'Araxe

[1] On sait que ce prince fut le fils préféré de Feth ʿAlī Šāh Peut-être en raison de son horoscope qui lui prédisait la mort un an avant le décès de son père ? C'est ce qui se justifia d'ailleurs !

ʿObaidullah de Nāwčiā dont nous aurons encore l'occasion de parler

Quelques mots doivent être dits maintenant concernant l'activité civile des notables afšārs ainsi que sur leurs mœurs

On attribue à Riḍā Kūlī Ḫān Bgb (1182-1185) la bâtisse connue sous le nom de Čehār Borj où descendit en 1212 Feth ʿAli Šāh, un local pour les *tulāb* à la mosquée principale ainsi qu'un «Huseiniyé» au même endroit Cette mosquée suivant Bittner porte une inscription faite par ʿAbd al Mumin Šerefsāh de Tauris et la date de 670 de l'hégire mais on ignore le nom de l'architecte D'après la tradition chrétienne locale, la mosquée aurait été primitivement une église sous le vocable de Saint Georges Une autre église nestorienne très ancienne sous le vocable de Mat Mariam, la Sainte Vierge, se trouve dans la partie Sud-Est de la ville Nous lisons dans la *History of Yaballaha,* III, que, du temps d'Ahmed Hulagide « went to the city Urmia (large and important place) And in *The Church of our Lady Mary* he saw a dream and knew that he was not to see the king again » Imām Kūlı Ḫān Serdār en 1187 fit construire une maison sur la montagne de Sīr, au-dessus de la source dite Kān Bulagı, et fit planter un jardin près de la ville au nom de Bāg-ı-Dilgušā. Memed Kulī Ḫān Bb en 1201 fit planter à la porte d'Ark deux jardins Bāg-ı-Kıbla et Bāg-ı-Nezer, ainsi qu'un pont sur le Rowḍé Čai Cette indication concernant le Bāg-ı-Nezer coïncide avec le renseignement chez Bittner sur la destruction par Memed Kūlī Ḫān du tombeau de Ḫārizm Šāh J̌emāl-al Dīn Mengberdı, connu, précise-t-il, sous le nom de «se gunbed» Le fait est qu'une tour de ce nom se trouve actuellement dans un champ clôturé connu sous le nom de Nezer Bāğ-ī On sait que J̌emāl-al-Dīn, ce vaillant adversaire des Mongols (1220-1231), périt dans les montagnes du Kurdistān, mais nous ne connaissons pas l'autorité qui a permis à Bittner de situer son tombeau à Uru

miyeh. La tour haute de plus de 10 mètres est en briques qui composent par endroits des dessins géométriques, mais nous n'y avons remarqué aucune inscription. Il ne reste plus qu'une seule voûte, l'inférieure, celle qui forme en quelque sorte un sous-sol où les femmes stériles jettent des grains et les ramassent ensuite avec la bouche en rampant pour pénétrer dans ce sombre réduit. Lutf ʿAlī Ḫān Sertīp (mort en 1249) laissa après lui une mosquée qui porte son nom ainsi qu'une glacière constituée en wakūf. ʿAsker Ḫān Sertīp, assassiné traîtreusement par un chef kurde (1271), laissa après lui trois travées au bazar : bezzāz ḫāneh, serrāǰ ḫāneh et kulāhdūz ḫāneh ainsi que le tombeau de Mirzā ʿAli ʿArif. Le cimetière à l'intérieur de la ville porte le nom de Kara Sandūk, déformation, nous disait-on, de garīb Sadık. Selon une tradition reproduite par Bittner, le cimetière aurait été dû à la munificence de Zubaida, femme de Hārūn al-Rasīd, dont le nom est, d'autre part, mentionné aux origines de Tauris. L'enceinte fortifiée de la ville, mentionnée plus haut, possède six portes, dont voici les noms tels que les donne la chronique lors du siège de la ville par Kerīm Ḫān Zend : Torpāḫ Kalʿa, Bāzār Bāš, Hazırān, Yūrte Šāh, Hendū, Balāw. La porte de Yūrte Sāh est appelée actuellement par déformation kurde Sehr, alors que Bittner nomme comme un des quartiers celui de Girder Šehr.[1] La chronique connaît encore une porte, celle d'Ark. Les quartiers actuels sont : ʿAsker Ḫān, Kurde Šehr, Hindū, Bazār Bāš, Hazırān et Ak Daš. Bittner nomme en plus Cehār Sūk et ʿAlī Gurke, mais omet Ak Dach.

Quant aux mœurs des Afšārs, tels que nous permet d'en juger la *Chronique*, ils sont d'une violence primitive. Nombreux sont les exemples de meurtres, aveuglements, etc. Le premier beglerbegī Ḫodādād Bek, étant jeune homme, se rend avec son père chez le gouverneur. Le portier ne les laisse pas entrer, aussitôt Ḫodādad Bek le tue sur place. Mehdī Ḫān, futur begler-

begī de Tauris, fait couper le bras et la langue à l'envoyé d'Amīr Arslān Ḫān, beglerbegī de Tauris, qui demandait la libération de Feth ʿAlī Ḫān Memed Kūli Ḫān lait la leçon à son fils de désarmer un rival invité, pour le faire aveugler plus facilement, etc Pareils faits ne doivent pas nous surprendre à cette époque et dans ce milieu Le moyen âge en Occident nous fournit des exemples semblables A côté de ces traits on nous rapporte (Bittner) que chez les Afšārs راسی وصد اسشا ، ی مسهی اسب et on nous les peint (G Drouville) «un peu taciturnes, d'une bravoure extraordinaire et excellents cavaliers» Il dit encore ceci «Les hommes sont tous bien choisis, bien montés, bien armés, et, par-dessus tout, commandés par des braves D'abord, ils sont Turcomans, et par conséquent beaucoup plus propres au métier des armes que les Persans proprement dits, ensuite, comme voisins de la frontière, ils seraient continuellement exposés aux incursions des Kurdes et des Turcs, s'ils ne se maintenaient sur un pied respectable et capable d'en imposer à d'aussi mauvais voisins Enfin, jouissant de temps immémorial de la réputation justement méritée d'être les meilleurs et les plus braves cavaliers de la Perse, ils ont l'amour propre de vouloir justifier l'opinion qu'on a d'eux à cet égard, et ils sacrifieraient le nécessaire plutôt que de paraître avec des chevaux et des armes ordinaires Le luxe qu'ils étalent dans ces objets fait souvent toute leur richesse Il faut convenir cependant que la crainte de les perdre paralyse souvent le courage des plus braves soldats » Le sentiment d'honneur semble très développé chez les Afsārs La chronique nous raconte, par exemple, que Ḫodādād Bek déjà nommé après avoir remporté une brillante victoire sur les Kurdes Bilbās et laissé derrière lui ses impedimenta, le butin et les femmes et les enfants des vaincus, devança son armée pour rentrer plus vite à Urumiyeh Arrêté au lieu dit Allah Akbar (connu jusqu'à présent sous ce nom)

pour faire le namāz, voici qu'un courrier le rattrape pour lui annoncer que les Bilbās attaquèrent le camp, libérèrent leurs familles et remportèrent le butin Se prosternant pour une dernière fois Ḥodādād Bek se poignarda, et ses domestiques, le croyant absorbé dans la prière, ne s'en aperçurent qu'après un certain temps Pris dans un autre milieu, voici encore un exemple d'Afšār farouche et fier En 1232 de l'hégire, Mirzā Memed Taki Kawwām al-Dowleh fut envoyé à Urumiyeh pour procéder à la revision de l'assiette des impôts Il commença le recensement de la population en vue de l'établissement de l'impôt de capitation سرشمار Quand le tour arriva à un certain Memed Rahīm du village de Gezné, boucher de son état, il s'exclama en brandissant son couteau «il vaut mieux que la tête qui supporte un percepteur d'impôts soit coupée» et se porta des blessures Les mesures fiscales furent suspendues Ce passage de la *Chronique* est à rapprocher de ce que Bittner dit de la modicité des ressources fiscales d'Urumiyeh سراپا حیرنم که چگونه هر ساله یکصد هزار تومان در وجه دیوان دهند اهل آنولایت صاحب فرص وی حسرند Du point de vue de la structure sociale, nous remarquons que, dans le temps, à l'instar des autres nomades, la femme afšāre jouissait d'une plus grande liberté et intervenait quelquefois activement dans les événements La *Chronique* nous cite un cas où l'apparition opportune des femmes montées et armées de lances fit battre les Kurdes en retraite Malcolm dans ses *Sketches of Persia* nous fait également voir l'art des amazones afšāres

Le principe tribal, enfin, semble avoir survécu jusqu'à nos jours dans la distinction que l'on fait à Urumiyeh entre les «paysans de tribu» رعیت ایل et les paysans ordinaires رعیت کره

La *Chronique* ne renferme guère de renseignements sur la

vie religieuse des Afšārs. La seule indication à ce sujet concerne les conflits entre les Haidarī et Ni'metī comme dans beaucoup de villes persanes. Le folklore afšār d'Urumiyeh a gardé le souvenir d'un certain karpāḥ kūlāgi qui s'est rendu célèbre dans ces combats qui coûtaient d'ailleurs souvent la vie à plus d'une personne. Parmi les autres usages mentionnons également qu'il y a quelque temps les Afšārs organisaient tous les vendredis dans le lit du Rawdé Čāi des concours du lancement de javelots dans lequel ils étaient passés maîtres. «A l'exemple de leurs ancêtres les Turkomans, dit Drouville, ils ont conservé l'habitude de se servir du javelot et de la lance qu'ils manient avec une adresse inconcevable.»

2. *Les Afšārs dans l'histoire générale de la Perse.*

Bien que consacrée spécialement aux Afšars, la *Chronique* n'en renferme pas moins quelques indications relatives à l'histoire générale. Les guerres avec la Turquie et la Russie s'y reflètent naturellement, nous permettant de revoir sous un angle nouveau certains événements connus. Ainsi, par exemple, l'épisode d'une des guerres turco-persanes rapporté par Hammer (t. VII, p. 304) à la date du 11 safar 1136 (10 novembre 1723) nous fait savoir que sur la proposition du ser'asker Abdullah, nommé contre Tauriš, un bek héréditaire kurde du Sanjāk de Somāi, nommé Khatem, se vit accorder le pouvoir dans les districts de Salmas «Kerd Kasan» (ceci doit être une mauvaise leçon de «Kurd Ḳirān», localité qui se trouve dans cette région et porte ce nom d'après la victoire des Afšārs sur les Kurdes, Hammer aura confondu *ra* et *zain*), Kara Bāg et Enzel contre un tribut annuel de 4 000 piastres, parce que, précise-t-on, les habitants de ces districts se sont soumis de leur propre gré. Or nous avons eu

l'occasion de mentionner plus haut le conflit entre le beglerbegī d'Urumiyeh Mohammed Kāsīm Ḫān Kāsīmlū et un certain Kāsim Ḫān Afšār Čabūklū, gouverneur à Enzel et Karā Bāg, qu'il fit tuer au Nowrūz de 1138. Les parents de la victime s'adressèrent à Sārı Mustafā Pāšā avec la prière de venger la mort de Kāsim Ḫān. Yūsif Pāšā de Mawsil fut alors envoyé sur Urumiyeh avec 10 000 soldats. La rencontre eut lieu sur le Rawde Čāi. Mal appuyé par une partie des Afšārs qui lui en voulaient d'avoir fait exécuter un des leurs, le beglerbegī fut battu et se retira dans la forteresse de Barāndiz Čāi. Yūsif Pāšā l'attira par des promesses trompeuses, le fit décapiter et envoya sa tête à Sārī Mustafā Pāšā. D'ailleurs il ne profita pas longtemps de sa victoire. Le fils du beglerbegī décapité, Mūsā Ḫān, avec l'appui des Kurdes de la tribu Zarzā, apparentée à sa famille dans sa ligne maternelle, et les Bilbās, l'assiégea dans la forteresse de Dīmdim et le tua (1142). Deux années plus tard, Urumiyeh assiégée par ʿAlī Pāšā succomba après que les Turcs firent sauter un pan de mur près de la porte Hindū. Hammer mentionne ce fait à la date de Jamādi al Awwal 1144 (novembre 1731), tandis que la *Chronique* exalte la défense de la ville par Perō Ḫān et Memed Mūsā Ḫān. Tout en reconnaissant l'irruption de l'ennemi dans la ville, elle indique qu'il en fut chassé et que sous peu une paix fut conclue. Un exemple de plus de cette « optique locale » dont nous avons déjà relevé quelques réfractions caractéristiques dans la façon de voir les événements se rattachant à l'histoire d'Urumiyeh. A remarquer que la *Chronique* ignore complètement le rôle important que semble avoir joué en 1143 (Hammer, VII, p. 379) un vieux chef afšār, Sefī Kūlī Ḫān, qui se cachait dans sa tribu sous le Šāh Suleimān et fut nommé par Tahmasp commandant de 6.000 Afšārs destinés avec d'autres forces à la reprise de Tauris aux Turcs. Cependant Hammer dit clairement que Sefī Kūlī Ḫān, vieux servi-

teur de la famille régnante, amena ces 6 000 d'Urumiyeh, et indique comme source « Seir Tarikh Sejah » ?

Contrairement à ce qu'on serait tenté de croire, le règne de Nādir, pourtant Afšār lui-même, ne laissa qu'un bien triste souvenir dans la *Chronique* Il fit enrôler dans sa propre garde 2 000 cavaliers afšārs, 12,000 familles afšārs furent transférées d'Urumiyeh à Abiverd en Horāsān, 6 000 habitants affectés à la la défense des frontières de l'Adarbāijān et, enfin, 3 000 familles d'Urumiyeh établies à Sāin Kal'a où Nādir faisait des séjours fréquents Si nous nous rappelons que, il y a à peu près un siècle et demi, les Afšārs n'étaient à Urumiyeh qu'au nombre de 8 000 familles, les chiffres que nous venons de citer nous montrent qu'ils se sont multipliés depuis, mais nous expliquent aussi pourquoi les Afšārs pouvaient en vouloir à Nādir Ce qui les exaspéra surtout, ce furent d'ailleurs les exécutions qui signalèrent le passage de Nadir dans la région d'Urumiyeh en 1157 A noter, d'autre part que de nombreux postes furent confiés à des Afšārs L'origine afšāre de Nādir est d'ailleurs mise en doute dans le manuscrit anonyme dans les termes suivants اگرچه نادر اسم افشاری بخود بسته عاقلان
با آنکه خود میدانند که از اکراد خبوشان کرد است et ailleurs
نادر شاه بلا شبهه کرد بوده است اسم افشاررا بجهة سلطنت بسته که
سلطنت از اتراک بوده [1]

Cette remarque sur l'origine turque de la majorité des souverains persans n'est pas sans une certaine mélancolie et ajoute

[1] Habušān c'est-à-dire Kūčān Barthold (*Istor geogr obzor Irana*) nous explique que le premier nom était employé au moyen âge Cependant on rencontre la forme *hūjān* déjà chez Maḳdīsī Dans la préface à sa *Kurdische Grammatik*, F Justi dit, entre autres, que « die Kurdische Sprache wird von einem Volke gesprochen, aus welchem Herrscher wie Saladin und Nadirschah entsprungen sind. »

un trait de plus au curieux phénomène politico-ethnique de l'interdépendance irano-touranienne. Pour ce qui est de Nādir, on sait qu'un de ses assassins était Mohammed Kūlī Ḫān Afšār dont nous retrouvons le nom dans la *Chronique* parmi les notables attachés à la garde personnelle afšāre de Nādir. Les atrocités commises à Urumiyeh ne doivent pas nous surprendre, après la tentative d'assassinat en Mazanderān, dit Malcolm (t. III, p. 142), « la conduite de Nādir à l'égard de ses propres sujets pendant les cinq dernières années de son règne (1742-1747) surpassait en barbarie tout ce qu'on a jamais rapporté des tyrans les plus cruels ».

Azād Ḫān l'Afgān et Kerīm Ḫān Zend se trouvèrent très étroitement liés à l'histoire d'Urumiyeh et la *Chronique* les mentionne fréquemment. Quant aux Kaǰārs, Mohammed Husein, le père d'Aga Mohammed fondateur de la dynastie, s'empara d'Urumiyeh et des richesses accumulées par Azad avec l'aide de Feth ʿAlı Ḫān beglerbegī. Fait curieux, le Mirāt al Buldān nous dit que Agā Mohammed se serait couronné à Urumiyeh مرحوم خاقان آسمان آقا محمد شاه قاجار در سنه ۱۲۰۰ در ارمیه که تاج سلطنت را بر سر نهاد این بطورا کرد, etc., alors que la *Chronique* ignore complètement ce fait. Faut-il voir là un indice d'indifférence voulue à l'égard d'une autre tribu rivale? Peut-être. Toujours est-il que lors de l'avènement au trône de Feth ʿAlī Šāh, Memed Kūlī Ḫān begerblegī trama avec la connivence des Donbolis et des Šikāk un complot contre le pouvoir des Kaǰārs en Aḏarbaiǰān déjoué d'ailleurs par son neveu Husein Kūlı Ḫān. Après que l'ordre fut rétabli à Urumiyeh, Feth ʿAlī Šāh en 1212 vint dans cette ville et prit pour femme la sœur de Husein Kūlī Ḫān dont il eut deux fils, Melek Kāsem Mirzā et Melek Mansūr M. qui ont plus tard exercé les fonctions de gouverneur à Urumiyeh. Indiquons, enfin, sans nous attarder à d'autres détails, que ce fut un notable

afsār d'Urumiyeh, Yūsif Ḫān Ikbāl al Dowleh qui, à Čemeni Dirišk près Salmās, avec une armée de 12 000 hommes, fut chargé par le Šāh de veiller à la neutralité persane pendant la guerre russo-turque de 1877-1878.

3. *Les rapports des Afšārs avec les Kurdes et les Donbolīs*

Il n'y a presque pas de page dans la *Chronique* où l'on ne s'arrête sur quelque méfait de la part des Kurdes. Pour aider à fixer la masse encore si fluide de l'histoire kurde nulle mention, pour brève qu'elle soit, ne saurait être négligée. Dès l'arrivée des Afšārs, les Kurdes tentèrent de s'opposer à leur établissement mais furent battus près le village de Temer, district de Salmās, au lieu dit désormais Kurd Kirān. A la suite de cet échec, Temer Ḫān fils d'Amīr Ḫān Baradostī occupa la forteresse de Dîmdîm d'où il pouvait terroriser la population. L'épopée de Dîmdîm est bien connue dans la kurdologie d'après les versions de Jaba, Prym Socin et O. Mann. Deux précisions peuvent être ajoutées sur Dîmdîm d'après la *Chronique*: 1° le principal personnage du côté kurde est bien Temer Ḫān fils d'ʿAmīr Ḫān (O. Mann, p. 22-35, vol. II), 2° Genj ʿAlī Ḫān que le Tāriḫi ʿAlem Arā ne mentionne qu'incidemment est le frère de Kelb ʿAlī Ḫān que nous connaissons déjà bien. Tāriḫi ʿAlem Arā mentionne que c'est Moḥammed Bek Šāmlū, donc un Afšār, qui eut le commandement en chef en 1018-1019, date de la soumission d'Amir Ḫān. Ne quittons pas O. Mann sans remarquer que parmi ses textes mukrīs il y a une chanson, malheureusement incomplète, d'ʿAbdurrahmān Pāšā, où les Mokaddams et les Afšārs sont nommés comme les ennemis invétérés des Kurdes (vol. II, p. 460).

Parmi les autres épisodes il ne faut pas passer sous silence la campagne des Afšārs dans l'Aorāmān en 1286 lors du

règne de Nasir al Dīn Šāh Moʿtamed al Dowleh, l'oncle du Šāh, nommé gouverneur d'Ardelān après l'extinction de la lignée des Wālīs, se heurta à l'insoumission manifeste de Hasan Ḫān Sultān d'Aorāmān considéré inexpugnable qui supportait déjà mal la suzeraineté de Senne kurde mais craignait celle des Kajārs C'est alors que les Afšārs d'Urumiyeh fournirent des effectifs rompus à la guerre contre les Kurdes et assurèrent la victoire finale et l'entrée à Nofsūd, capitale d'Aorāmāni Luhūn Les détails sont donnés dans le Hadikei Nāsiriyeh Ci-après le passage relatif à cette campagne que nous citons d'après le manuscrit de حدیقه ناصریه

سهریار باجدار از سیدن این حبر بر آشفت وحکم پروانه شدن
سپاه حرار وسر کردگان با امداد وقلع وقمع طائفه باغیه اورامی فرمودند
دو فوج سرباز با نکهزار از سوار خمسه ودو فوج همدان ابواجمعی مصطفی
قلیخان اعتماد السلطنه ویکفوج سرباز افشار ارومیه ابواجمعی بیوک
خان سرتیب در قلیل مدّتی بکردستان روان شدند پیش از رسیدن
سپاه دولتی محمد علیخان سرهنگ با فوج کردستان وتفنگچی
سقز وبانه ومریوان وسه ۳ عراده توپ ودو عراده فیپس به شامیان
ودربند کلویین که ابتدای خاك اورامان است مامور فرمودند محمد
علیخان ظفر الملك با این استعداد در تپهٔ سنج سلیمان که مقابل
دربندکلویین است رحل اقامت انداخت وآنجارا محل اقامت
سپاهیان ابواجمعی خود قرار داد در اواخر ماه صفر میسر علیخان
سعد الدوله با سران سپاه بسنندج وارد شده وشاهزاده بمقتضای
اطلاعی که داشت قشون دولتی‌را دو شعبه قرار داد یك قسمت آن که
عبارت از دو فوج خمسه وسوارهٔ خمسه وهزار نفر تفنگچی جوانرود ولایتی

باشد با حاجی میر علیخان سعد الدوله بطرف شامیان واورامان تحت مامور داشت که باردوی محمد علیخان ظفر الملك ملحق شوند وقسمت دیگری سپاهرا که عبارت از فوج سرباز همدان ویکفوج سرباز ارومیه وتفنگچی خوانرود باشد ودو عراده توپ با مصطفی قلیخان اعتماد السلطنه وعلی اکبر خان شرف الملك وبیوك خان سرتیپ از راه خوانرود بجهت دفع فتنه محمد سعید سلطان وتسخیر نوسود روانه نمود چون میر علیخان با سپاهیان در تپه شیخ سلیمان بفوج ظفر وظفر الملك ملحق گردیده آرمیدند در غرّه ربیع الثانی جنگ باکهای اتفاق افتاد چون مکان اورامیها سخت وبکلّی پوشیده از درخت بود لشکریان منصور چندان صرفه نبردند از اورامیها سینه وسنگر بود از قشون دولتی سینه وپیکر با وجود این اقدام ظفر الملك وآتش افشانی توپ خاره کوب اورامیها ثابت ومنکوب برگشته چند نفر اورامیها از پای در آمدند واز سربازان فوج ظفر کردستان هلو خان سلطان بنی اردلان ویکنفر نایب وبیست نفر سرباز مقتول ومجروح گشتند آن روز از ابتدای صبح الی هنگام زوال افواج قشون دولتی به جنگ وجدال مردانه اشتغال داشتند چون تاریکی جهان‌را فرا گرفت اورامیها فرار کردند سپاهیان منصور بمقرّ ومقام خویش مراجعت نمودند از طرف خوانرود چون اردوی دولتی به حوالی رودخانه سیروان رسیدند محمد سعید سلطان چهل نفر تفنگچی‌را بر مقابله فرستاد که قشون دولتی‌را از گذشتن رودخانه سیروان مانع آیند تفنگچیهای محمد سعید سلطان در محلی که مشرف به رودخانه بود سنگر بسته وبعزم جدال نشسته چنان می پنداشتند که اگر لشکر سلم وتور باشد با تیغ صور

نتوانند از آب عبور نمایند سپاه در روز ورود نمورس وشورس چشمه آب که در اسطرف رودخانه واقع است گرفتند که اگر آن چشمه آب بتصرف لشکریان نمی آمد از بی آبی بیتابی داشتند وصرفه نمی بردند در شب ۲۱ ربیع الثانی اعتماد السلطنه ماریج وسنگرها با کنار رودخانه شیروان برده صبح که شد فوج افشار خبردار شدند به عقب آمدند وسنگرها بیش بردند سنگر دیگر در کنار شیروان بستند سر باز ان همدان سواری می دانستند شناوران دو فوج از آن طوفان وموج احتیاط نکرده چون بط از شط وجیحون عقاب بر ان عقاب سر آمدند واز این دریای شیروان وکوه آتش فشان پروانکرده از آب به شتاب گذشتند هر دو لشکر بهم زدند جنگ مغلوبه در پیوست گلوله بارنجك وفیس در آن حوالی وحواشی چون دراب مملاشی شد روز ۲۲ ربیع الثانی تفنگچی هر دو اورامان از بام تا شام بعزم رزم پیش آمدند مغلوبًا ومنکوبًا بازگشتند نکدسته سرباز فوج افشار که در قلعهٔ کوهسار سنگر داشت لنگر اقامت وجلادت انداخت وآن مخاذیل شکسته نکان وگسسته عنان رو بگریز نهادند پس از آن دو روزی لشکر ظفر قرین برای ساختن پل وبافتن سبل معطل شده در ۲۴ رث تا سیپور وبالادان به نغسود روان شدند در عرض راه رحمن بیك وعثمان بیك پسران محمد سعید سلطان به جنگ آمدند به بنگ در گذشتند پرچم ماه جم در نغسود که پای تخت اورامان لهون است از تفضلات الهی وبخت بلند علیحضرات شاهنشاهی افراشته شد

Nous avons cru intéressant de citer ce long passage, car

nos renseignements sur l'Aorāmān sont d'une façon générale très insuffisants, et tout apport doit être apprécié.

Nous croyons utile également de relever ici les passages de la *Chronique* où les Kurdes sont mentionnés. On pourra éventuellement s'en servir pour procéder à des recoupements qui permettent, avons-nous déjà dit, de fixer l'instable matière d'histoire tribale de ce peuple.

En 1043 de l'hégire, les Kurdes turcs de la région de Diārbékir essayèrent de semer la discorde entre la Perse et la Turquie. Les chefs de la tribu de Hakārī s'adressèrent alors au Šāh Sefī, en lui proposant de prendre la forteresse de Wān. L'armée persane envahit le territoire turc. Pour lui résister furent envoyés Murteda Kūlī Pāšā, beglerbegī de Diārbékir, et Halīl Pāšā, celui d'Erderūm, avec 50 000 soldats. De son côté le Šāh dépêcha Tahmasp Kūlī Ḫān Kajār, beglerbegī, et Kelb ʿAlī Ḫān Afšār d'Urumiyeh. Les forteresses de Wān et de Kotūr furent alors conquises par la Perse. Comme on voit, il s'agit ici de la guerre turco-persane entre le Šāh Sefī et le Sulṭān Murād IV, dont les événements rapportés dans la *Chronique* ne sont qu'un épisode.

En 1051, en profitant de la mort de Kelb ʿAlī Ḫān, toutes les tribus kurdes de Somāi-Barādost (voir l'article de Minorsky, *sub voce*, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*), Tergever, Dest, Berdesūr et Mergever, attaquèrent Urumiyeh, mais Genǰ ʿAlī Ḫān leur infligea finalement une sévère défaite.

Sous l'administration de Subḫān Verdi Ḫan, les Kurdes recommencèrent à nouveau leurs incursions dans la région de Salmās, Karabāg et Enzel, et vers 1119 Ḫodādad Bek leur donna une rude leçon dans le défilé d'Abi Germ (Isti Sū). En décrivant plus haut les circonstances tragiques de sa mort, nous avons vu également qu'en 1134 il battit les Bilbās à Lāhiǰān.

Quelques années plus tard, en 1142, les Kurdes Zarzā et

Bilbās aidèrent les Afšārs à reprendre Urumiyeh aux Turcs. Les Kurdes Mukrī et Bilbās formèrent, avec les Mukaddam[1], la garnison de Dimdim sous Nādir Šāh. Les Mukrīs et les Bilbās furent alliés d'Amīr Arslān Ḫān, beglerbegī de Tauris, dans sa campagne contre Mehdi Ḫān, beglerbegī d'Urumiyeh (1160).

En 1179, Ḫosrov Ḫān, Wāli d'Ardelān, harassé par ses ennemis, se retira chez Rustem Ḫān Kāsimlū, beglerbegī d'Urumiyeh, qui l'assassina. Sykes (*History of Persia*, t. II, p. 387) mentionne ce Ḫosrov Ḫān, contemporain d'Agā Mohammed Kajār. Parmi les chefs kurdes du côté persan de la frontière, le plus puissant était Ḫosrov Ḫān, Vālī d'Ardelān. De sa capitale Senne, il gouvernait sur une vaste région, et dans cette ville son fils reçut princièrement Malcolm en 1810. Ḫosrov Ḫan soutenait d'abord les prétentions de Kerīm Ḫān mais ensuite, uni avec Isma'il Ḫān et ayant battu Ja'far Ḫān, il envoya le butin à Agā Mohammed et depuis lors devint son chaleureux partisan. Il est à noter, d'autre part, que dans le « Hadikei Nāsiriyeh » on ne mentionne pas cette triste fin d'un des plus puissants Wālis d'Ardelān. Sous le même Rustem Ḫān, les Zarzās et les Bilbās furent corrigés pour avoir commis des déprédations dans le district de Dol.

[1] En été 1928, M. Moghadam fit une conférence aux Amis de l'Orient sur la Perse nouvelle. Frappé par son nom, nous lui avons adressé une lettre à laquelle il nous a bien aimablement répondu ce qui suit : « J'ai reçu votre lettre et m'empresse de répondre à vos questions. Vous avez très bien deviné l'origine de mon nom qui vient en effet de la tribu des « Moghaddams ». Mes ancêtres étaient parmi les chefs de cette tribu. À la fin du XVIIIe siècle, l'un d'eux soutint Feth Ali Chah contre le général Sadegh Khan. De lors, notre famille a quitté Maragha pour entrer au service des Kadjars (jusqu'à mon père qui était grand-maître des cérémonies à la Cour du dernier Chah Kadjar). L'historien Mohammed Hasan Khan Ehtémad Saltaneh (oncle de mon père), a fait remonter notre généalogie jusqu'à Gengis Khan. Mais moi-même je suis un peu sceptique au sujet de cette illustre ascendance. En tout cas, notre famille a été tellement mêlée, par des liaisons, à la race aryenne, qu'aujourd'hui nous n'avons plus rien de mongol ... »

Imām Kūlī Ḫān, beglerbegī, nous l'avons vu, chercha et obtint le concours d'Amānullah Ḫān, Wālī de Senne, pour ses plans contre ʿAlī Merdān Zend (1197). A ce propos voici ce que dit sur Amānullah Ḫān notre source déjà plusieurs fois mentionnée :

شهرت جوانمردی این شخص بزرگ از بسکه عالمرا گرفته بود پادشاه هندوستان در وقت محاربه با انگلیس استمداد از او کرده وکاغذ مفصّلی در نهایت خضوع وخشوع باو نوشته بود در رسیدن این کاغذ وفوت آن بزرگ در یک تاریخ اتفاق افتاد و اصل این کاغذ در نزد این حقیر حاضر است

Dont acte, pour compléter l'histoire anglo-indienne.

Le même Amānullah Ḫān, avec les 3 000 cavaliers de sa suite, prit part à la cérémonie de la rencontre en 1817, du général Ermolov, quand celui-ci vint en Perse. Il est curieux de noter que la *Chronique* attribue à Ermolov l'ascendance mongole, son ancêtre ayant été ni plus ni moins que Čingiz Ḫān. Voici du coup dans la controverse séculaire de l'Irān et du Tūrān la place que prend le général russe conquérant du Caucase. N'oublions pas cependant que, l'auteur afšār, d'origine mongole lui-même, rapprochait en quelque sorte la redoutable personnalité d'Ermolov de sa propre tribu.

Karānī Agā Mamāš, avec d'autres bekzādés aida les Afšārs d'Urumiyeh à chasser Amīr Arslān, nommé par ʿAlī Merdān Ḫān Zend, d'Urumiyeh, et à y installer Memed Kūlī Ḫān Afšār (1198).

Les Kurdes de Hakārī, encouragés par la mort d'ʿAlī Merdān Ḫān, à deux reprises attaquèrent les Afšārs mais furent obligés de battre en retraite par Ibrāhīm Ḫān Serdār (1199).

Le même Ibrāhīm Ḫān eut recours à l'aide des Zarzās, Bilbās et Mangūrs dans sa campagne contre Ahmed Ḫān Mukaddam à Marāga (1200).

En 1201, Memed Kūlī Ḫān, beglerbegī, sur la demande de Budāk Ḫān Mukrī, gouverneur à Sāwj Bulāk, qui était sous ses ordres, dans une bataille sur le fleuve de Lāven (le haut cours du Petit Zāb), punit Karānī Agā Mamāš. Ce même Budāk Ḫān, avec 1000 cavaliers «āilikdāi», participa à une manœuvre contre Husein Ḫān Donbolī (*vide infra*), mais, à cause des intrigues d'un certain Afrasiāb Ḫān Zarzā fut aveuglé plus tard sur les ordres de Memed Kūlī Ḫān beglerbegī, ce qui ne l'empêcha pas, — nous suivons la *Chronique*, — de contribuer au châtiment du beglerbegī en 1211.

En 1207, les Zarzās remportèrent une victoire écrasante sur les Afšārs d'Urumiyeh qui perdirent environ 1000 hommes.

En 1912, Mustafā Pāšā de Hakārī, chef kurde résidant à Cahrīk, s'insurgea contre les autorités persanes, mais fut remis à l'ordre par ʿAsker Ḫān Afšār. G. Drouville mentionne également ce pāšā, «vassal de la Perse», et indique qu'il disposait de 40 000 «fantassins *nestoriens*», un détail qui n'est pas sans valeur. A la même époque, les Bilbās se hasardèrent jusqu'à sous les murs d'Urumiyeh, mais furent repoussés par Husein Kūlī Ḫān beglerbegī, rentré exprès de Tauris où il fut mandé par ʿAbbās Mirzā, et Aḥmed Ḫān Mukaddam. En 1219, Ismāʿīl Agā Šikāk tenta une révolte, étouffé par le même beglerbegī.

La révolte de Moḥammed Pācha de Rawāndīz nécessita, à cause de ses prétentions sur le district d'Ušnū, des mesures militaires de la part du gouvernement persan (1236). Une armée persane, sous les ordres de Memed Bagir Ḫān Amīri-Nizām, avec les troupes régulières d'Aḏarbāijān, arriva à Ušnū et de là, renforcée par les effectifs de Husein Kūlī Ḫān beglerbegī, Lutf ʿAlī Ḫān Sertīp avec les 7 et 8 régiments

IMPRIMERIE NATIONALE

afšārs, ʿAsker Ḫān avec ses cavaliers et Fezān Agā avec l'artillerie (1), marcha sur la forteresse de Sidekān qui fut prise et occupée par une garnison persane. Un peu plus tard, les incorrigibles Bilbās furent poursuivis et battus à Šahrīzōr par Husein Kūlī Ḫān et Ahmed Ḫān Mukaddam (2).

En 1235, Lutf ʿAlī Ḫān Serheng corrigea les Kurdes d'Albāk et reprit le butin. Il y eut alors une assez longue période de tranquillité que, vers 1271, rompirent de nouveau les Šikāks, aidés de Turcs. Imam Kūlī Ḫān Serheng fut chargé de la correction et s'en acquitta fort bien. Vers la même époque, son frère, ʿAsker Ḫān Sertip, se rendit avec le 8e régiment, l'artillerie et les cavaliers Kara Papāḫ dans le mahāl de Dešt pour mettre fin à l'insoumission des Kurdes autour d'un

(1) *Vide infra* dans la liste des notables.

(2) A propos des Bilbas voici ce que nous relevons chez le général Averianov, déjà cité: «ʿAbbās Mirzā fut même obligé d'avoir recours aux armes pour soumettre certaines tribus kurdes, par exemple, les Bilbās. Ces tribus les plus indociles et pillardes au début du XIXe siècle nomadisaient jusqu'aux limites septentrionales de l'Adarbāijān. Elles ne reconnaissaient aucune autorité et étaient en querelles continuelles avec la population šiʿite, les Turcs et les Kurdes de Turquie du côté de Rawāndiz, leurs voisins. Il y avait en tout 7 000 familles de Bilbās persans (à la veille de la guerre on en comptait à peu près autant: 3 000 familles de Mangur, 4 000 familles de Mamās et 1 000 familles de Pirān, qui sont les principales subdivisions de cette puissante tribu, dont nous connaissons, d'autre part, des ramifications en Turquie, actuellement dans l'ʿIrāk, à savoir: les Sen, Remik et Aku, dans la Kāda de Ranya, B. N.). En 1817-1818, les Bilbās se soulevèrent ouvertement contre le gouvernement persan. Le général Ermolov, Commandant en chef au Caucase, s'intéressa à ce soulèvement et chargea un certain Alihanov, envoyé à Téhéran de lui présenter un rapport détaillé. Suivant ce rapport, les troupes d'Abbas Mirzā envoyées contre les Bilbas se comportèrent très bien, des deux côtés il y eut des pertes considérables, et finalement les Kurdes se retirèrent avec leurs familles et troupeaux dans leurs montagnes inaccessibles, tandis que les Persans retournèrent à Tauris, sans avoir obtenu un résultat définitif. En 1825, à la veille même de la guerre russo-persane, des tribus persanes des environs de Suleimāniyeh se soulevèrent de nouveau, attaquèrent un fortin et massacrèrent 80 serbāz. Le soulèvement fit tache d'huile, et ʿAbbās Mirzā fut obligé d'envoyer 3 000 serbāz pour la répression.

certain Mīr Sultān qui se disait descendant d'Amīr Ḫān Colāk, héros de l'épopée de Dîmdim (*vide supra*) ʿAsker Ḫān fut traîtreusement assassiné par Mīr Sultān qui pénétra dans sa tente sous un faux prétexte

Nous avons déjà relaté la brillante campagne contre l'Aorāmān Tous ces petits détails qui peuvent paraître insignifiants tant qu'on les rencontre dispersés acquièrent une certaine valeur pour nous dès que nous les considérons dans leur ensemble Nous commençons, en effet, de nous rendre compte combien cette organisation quasi-féodale de la Perse dans laquelle le gouvernement central se déchargeait des soins de l'administration et de la défense sur des tribus avait tout de même, malgré ces inconvénients (tendances centrifuges), de bons côtés.

La défense d'Urumiyeh contre l'invasion du Šaiḫ ʿUbaidullah de Nāw Čirā [1] semble avoir été le dernier exemple de la force vitale des Afsārs Nous en donnons ici les péripéties suivant la *Chronique*

Pendant la guerre de 1877-78, le Šeiḫ réunit environ 70 000 « ʿAšīrets » de la frontière (turco-persane) et se joignit aux Turcs, ayant établi son camp entre Wān et Bāskalʿa Il fut complètement battu (par les Russes) et rentra chez lui sans rien. Cependant, il se procura pendant cette guerre beaucoup de matériel militaire, des cartouches et des fusils Martini Cela lui permit d'attirer des Kurdes de la frontière et il se livrait à des incursions Urumiyeh était gouvernée à cette époque par Ahmed Mirzā Muʿin al Dowleh, et sous son administration les affaires de la frontière se désorganisèrent complètement. Il fut rappelé et remplacé par Ikbāl al Dowleh Amīr Tūmān Dès son arrivée à Urumiyeh, il fit aussitôt un rapport sur les dan-

(1) Cf notre article Shamdīnan dans l'*Enc de l'Islam* et « Les Kurdes racontés par eux-mêmes », *Asie française*, 1926

gereuses intentions du Šeiḫ, mais on ne lui accorda pas l'attention qu'il méritait et on répondit «Défendez Urumiyeh avec les forces dont vous disposez et ne faites pas encourir au gouvernement des dépenses superflues» Faute d'autre issue, Ikbāl al Dowleh prépara les 7e et 8e régiments et l'artillerie En 1297, le Šeiḫ, après avoir réuni tous les Kurdes sous son pouvoir, fit irruption sur le territoire persan et manifesta une façon d'agir très arrogante en chassant ʿAbdul ʿAlī Ḫān Sertīp de Somāi Barādost, Hājī Rahīm Ḫān de Mergever et Bāgir Agā Yāver d'Ušnū, où ils étaient gouverneurs Le fils cadet du Šeiḫ, Šeiḫ ʿAbdul Kādir, écrivit simplement à Hājī Rahīm Ḫān que les «Ašīrets» perdaient toute confiance dans le gouvernement persan Hājī Rahīm Ḫān transmit l'original de la lettre à Ikbāl al Dowleh, et ce dernier en la citant comme preuve, s'adressa à nouveau au gouvernement Il fut ordonné alors d'envoyer à Urumiyeh les cavaliers de Karaja Dāg et le 9e régiment de Ḫoy sous le commandement du Šeiḫ ʿAlī Ḫān Sertīp Cependant, le gouverneur de Sāwdj Bulāk, Agā Šāhzādeh, entra en conflit armé dans les rues de la ville avec Hamza Agā Mangūr et quelques autres chefs kurdes Il y eut des pertes des deux côtés, et Hamza Agā avec les autres se rendit auprès du Šeiḫ à Nāw Čīā pour porter une plainte et se mettre sous sa protection De sorte que, il se réunit beaucoup de Chefs kurdes à Nāw Čīā, et le Šeiḫ les harangua et invita à la guerre contre la Perse Du discours du Šeiḫ on pouvait déduire que le Consul d'Angleterre à Wān, à l'insu de son gouvernement, se livrait à des intrigues parmi les Kurdes, mais, disait le Šeiḫ, je n'ai pas fait attention aux paroles de l'étranger Je crois simplement, continuait-il, qu'actuellement, au moment propice, quand des Chefs kurdes s'estiment offensés par le gouvernement persan, on ne peut pas laisser échapper l'occasion qui se présente, mais il faut essayer de reprendre à la Turquie et à la Perse toutes les régions occupées par les Kurdes, sur les-

quelles s'étend mon influence, et *former une principauté kurde indépendante*

Ce discours plut aux Kurdes, et ils commencèrent des préparatifs Ikbāl al Dowleh mis au courant des démarches du Šeiḫ, le fit à nouveau savoir au gouvernement Mais déjà le Šeiḫ ʿAbdul Kādir envahit avec Hamza Agā Mangūr le district de Mergever, et de là, avec des forces importantes, se dirigea sur Sāwdj Bulāk, tandis que le Šeiḫ Siddik, avec son détachement, prit la direction de Somāi Barādost Il avait environ 4 000 hommes, fantassins et cavaliers Ikbāl al Dowleh laissa à Urumiyeh le 9ᵉ régiment de Ḫoy et lui-même, avec les 7ᵉ et 8ᵉ régiments afsāis et la cavalerie des Muhāǰir et Karāǰa Dāg se dirigea contre le Šeiḫ Siddik Le « nouveau » régiment afsār sous le commandement de Memed Bāgir Ḫān Šujaʿ al Saltaneh se trouvait alors à garder la frontière de Ḫorāsān, tandis que les cavaliers afšārs avec Bāgir Ḫān Sertip étaient à Šīrāz Toute l'artillerie et la plupart des fusils chez les Serbāz étaient d'ancien modèle à piston, et il n'y avait que 400 à 500 fusils de nouveau système se chargeant par la culasse Quant au régiment de Ḫoy il était armé avec des fusils de nouveau système Près des villages de Kasalar et Badilbū Ikbāl al Dowleh rencontra les forces du Šeiḫ Siddik, et la bataille commença avec de lourdes pertes de part et d'autre Quant au Šeiḫ ʿUbaidullah lui-même, il quitta à ce moment sa résidence de Nāw Cīā et apparut près d'Urumiyeh sur la montagne de Sīr Les citadins furent très effrayés par l'apparition du Šeiḫ ʿUbaidullah et le firent savoir à Ikbāl al Dowleh par l'intermédiaire de Mulā Husein Kūlī Kādī ʿAsker Cependant, le Šeiḫ adressa aux habitants d'Urumiyeh une lettre en les invitant à la reddition pour éviter l'effusion de sang et le pillage inutiles Tous les ʿUlemās et les notables se réunirent en Conseil et répondirent au Šeiḫ que la population se soumet Mais comme elle est maintenant trop alarmée, elle demande d'ajourner

l'entrée dans la ville de 2 à 3 jours pour reprendre du calme Le Šeiḫ consentit à cette condition et renonça pour le moment à son entrée dans la ville Pendant ce délai, Ikbāl al Dowleh eut le temps de revenir en ville avec son armée Quand le Šeiḫ apprit son retour, il comprit que la population se jouait de lui en obtenant un ajournement, et il écrivit derechef en demandant aux habitants ce qu'il devait faire et s'ils tiendraient ou non la parole donnée Les habitants décidèrent qu'il fallait envoyer auprès du Šeiḫ une délégation pour essayer de l'attendrir et d'obtenir encore un délai de deux jours afin de permettre à Ikbāl al Dowleh de sortir de la ville et de se fortifier En même temps Ikbāl al Dowleh donna à l'envoyé du Šeiḫ la réponse suivante «Je suis le serviteur de mon gouvernement et dois accomplir les devoirs de ma charge, je combattrai le Seiḫ, si le Šeiḫ sort victorieux qu'il s'empare d'Urumiyeh, sinon je me battrai aussi longtemps que j'aurai l'âme au corps». Quant à la délégation de la population elle réussit à obtenir du Šeiḫ un délai de 2 jours Ikbāl al Dowleh commença à créer en hâte des fortifications autour de la ville et disposa toutes les forces près de la ville et de ses portes, en attendant l'attaque Il choisit pour lui-même comme quartier général la mosquée de Yūrt-i Šāh Tous les habitants, ʿUlemā et notables, possédant des armes se groupèrent à ses côtés Le soir, le Consul d'Angleterre (M Abott, qui était l'hôte des missionnaires américains dont la maison se trouve hors la ville, cf. Wilson, *The Land of Lion and Sun*, B. N.) vint vers la ville et voulut être utile de quelque façon, mais les habitants n'y firent pas attention et par l'intermédiaire d'ʿAbd al ʿAlī Ḫān Sertīp, «piškār» d'Ikbāl al Dowleh, déclinèrent ses offres. Le Consul se rendit près du Šeiḫ et lui déclara que la soumission de la ville n'était pas possible, et que Ikbāl al Dowleh était prêt à repousser l'attaque Il y avait chez le Šeiḫ environ 12 000 hommes, fantassins et cavaliers, dont un millier armé de fusils

de nouveau système Les Kurdes occupèrent le jardin Dil Gušā appartenant à Ikbāl al Dowleh et y creusèrent des fortifications tandis qu'une autre partie attaqua la ville du côté de la porte d'ʿAsker Ḫān On y envoya Lutf ʿAlī Ḫān «ajudān-ı» Maḫsūs avec Memed Riḍā Ḫān Sertīp La porte d'Ark était défendue par Ḫosrow Ḫān Sertīp, et Šeiḫ ʿAlī Ḫān Sertīp occupait les ouvrages devant la ville De tous côtés une bataille acharnée se déchaîna Pendant 18 jours continuaient les attaques des Kurdes contre la ville, mais ils n'ont pas pu y pénétrer et reculaient Sur l'ordre d'Ikbāl al Dowleh, on fit détruire par le feu d'artillerie une bâtisse dans le jardin de Dil Gusā, autour de laquelle se réunissaient les Kurdes et où ont péri plusieurs officiers et serbāz Ikbāl al Dowleh lui-même s'exposait au danger et une fois en revenant de la ronde sur les fortifications à la mosquée de Yūrt-ı Šāh, il essuya le feu venant des toits, mais sortit indemne A ce moment critique, Ikbāl al Dowleh rencontra un grand appui auprès de Mgr Cluzel, chef de la Mission catholique, qui fut plus tard décoré du Lion et Soleil de 1re classe Mgr Cluzel réunit auprès des riches marchands chrétiens en y joignant ses propres ressources une forte somme qu'il prêta à Ikbāl al Dowleh pour ses dépenses militaires Pendant le siège de la ville et les batailles de Dil Gušā et au village de Dizza, qui est à la porte d'ʿAsker Ḫān, 700 Kurdes et 180 officiers et serbāz périrent Pendant que ces événements se déroulaient à Urumiyeh, le Šeiḫ ʿAbdul Kādir à Lāhijān s'empara de la forteresse de Kalʿa Pasveh, désarma 100 serbāz qui s'y trouvaient et les relâcha Ses forces s'accroissaient successivement par l'adjonction de plusieurs tribus kurdes, et atteignaient bientôt 40 à 50 000 Kurdes, Persans et Turcs Il marcha alors sur Sāwdj Bulāk, et les Karāpāpāḫs sous les ordres de Memed Agā Mamāš furent aussi obligés de se joindre au Šeiḫ Le gouverneur de Sāwdǰ Bulāk, Agā Šāhzādeh, sans espoir d'être soutenu par

les habitants, n'ayant pas de force militaire suffisante, prit la fuite. Le Šeiḫ ʿAbd ul Kādir nomma à sa place Meǰīd Ḫān Mukrī et se prépara lui-même à une marche sur Tauris. Il envoya au devant, pour préparer le fourrage et les vivres, son oncle Nūrī Bek avec 200 cavaliers. Près Miānduāb, ce dernier se heurte à des Čārdovlīs (une tribu turque de la région), est tué, ainsi que plusieurs de ses cavaliers, alors que le reste s'enfuit et met le Šeiḫ au courant de ce qui arrive. Aussitôt le Šeiḫ ordonne l'attaque de la bourgade de Miāndūāb. Les cavaliers Čārdovlīs avec Selīm Ḫān Sertīp, après une faible résistance, s'enfuirent, étant peu nombreux. Les habitants de Miāndūāb également se défendirent mollement et lâchèrent pied. Les Kurdes se ruèrent dans la ville et la mirent à sac et à feu. Il fut tué environ 2 000 personnes de tout âge et sexe. Les nouvelles du siège d'Urumiyeh et du massacre de Miāndūāb furent portées au gouvernement qui comprit alors que les rapports d'Ikbāl al Dowleh visaient le bien de l'État. Aussitôt de Tauris on donna ordre de se mettre en marche avec les troupes à ʿItimād al Saltaneh Karagozlū et Agā J̌ān Mīr Penǰ Afsār. Aux environs de Bināb ils se rencontrèrent avec les forces du Šeiḫ ʿAbd al Kādir. Hāji Agā ʿAlī, Kāḍī de Bināb, un homme plein de zèle et de mérite, prit du courage et marcha également contre les Kurdes, qui, après le sac de Miāndūāb, se livraient à des escarmouches près Bināb. A l'approche des effectifs de Tauris, les Kurdes ne purent pas leur opposer de la résistance et reculèrent. Hamza Agā dessina quelques attaques mais fut rejeté. A Urumiyeh pareillement les Kurdes perdirent l'espoir de s'emparer de la place et apprirent en outre que Teimūr Agā Ikbāl al Saltaneh approche avec les effectifs de Ḫoy et de Mākū. Le Šeiḫ ʿUbaidullah alla à la rencontre de ces troupes et leur livra bataille à Kerīm Abād, mais fut obligé de se replier sur ʿAsker Abād propriété d'Ikbāl al Dowleh. Les habitants de ce village, renommés pour leur bravoure, aidés par

les forces de Teimūr Agā, opposèrent une résistance au Šeiḫ, mais, quand les cartouches s'épuisèrent, 150 hommes environ tombèrent dans la bataille avec les Kurdes, avec en outre autant parmi la population paisible. 40 personnes parmi les ʿAskerābādīs combattants furent faites prisonnières et décapitées en présence du Šeiḫ Cependant, Teimūr Agā après avoir quitté Kerīm Abād installa son camp à la porte de Balāw et commenca de nouveau la bataille avec les Kurdes Elle continuait sans résultats tant que le Šeiḫ n'apprit le mouvement enveloppant autour du lac des forces de Ḫismet al Dowleh Le commandement de toutes les forces fut confié de Téhéran à Mušīr al Dowleh Sepehsālār Alors, les Kurdes se dispersèrent de nouveau dans leurs montagnes Sepehsālār arriva à Urumiyeh et y laissa quelques régiments avec les munitions nécessaires Ikbāl al Dowleh fut récompensé par le don d'une pelisse enrichie de pierreries

Pour compléter cette partie de notre étude nous donnons ici les listes des notables afšārs classés d'après leur appartenance tribale, qui pourraient éventuellement faciliter la tâche aux recherches ultérieures ainsi que les noms de tous les gouverneurs d'Urumiyeh que contient la *Chronique*

I La liste des gouverneurs d'Urumiyeh selon la *Chronique*

Gurgīn Bek[1] Usālū (arrivé à Torpākḫ Kalʿa en 802), Ulāme Sultān Usālū, Iādgar Sultān Usālū, Murād ʿAlī Ḫān Afšār, Subḫān Verdī Ḫān Afsār, ʿAlī Merdān Ḫān Kasīmlū, Kelb ʿAlī Ḫān Imānlū (998, la seconde et définitive arrivée des Afšārs à Urumiyeh), Genj ʿAlī Ḫān Imānlū, Memed ʿIsā Ḫan

(1) Il faudrait peut-être voir la survivance de ce nom dans le village suburbain de Dīzeǰe Gargīn?

Imānlū, Genj ʿAlī Ḫān Imānlū (pour la deuxième fois), Imām Verdī Ḫān Afsār (nommé gouverneur en 1088), Fadl ʿAlī Ḫān Imānlū, Subhan Verdī Ḫān Afsār, Ḫodādād Ḫān Bek Kasımlū (le premier beglerbegī, de 1119 à 1134), Mohammed Kasîm Ḫān Kasımlū, Yūsıf Pāšā de Mawsıl, Perō Bek Kūse Ahmedlū, ʿAšūr Ḫān Pāpālūı Mohammed ʿIsā Ḫān Kasımlū, Mohammed Kerīm Ḫān Kasımlū, Feth ʿAlī Ḫān Areslū, Mehdī Ḫān Kasımlū, Nakī Ḫān Kasımlū, Azad Ḫān Afgān (1160), Feth ʿAlī Ḫān Areslū (pour la deuxième fois), Rustem Ḫān Kasîmlū (assassıné en 1181), Bāgır Bek Afsār, Rıdā Kūlı Ḫān Kasımlū (1182-1185), Imām Kūlī Ḫān Serdār Kasîmlū (1186-1197), Amır Arslān Afsār de Saʾın Kalʿa, Memed Kūlī Ḫān Kasîmlū (1198-1211), Kasım Hān Kasımlū, Mustafā Kūlī Ḫān Kasîmlū, Memed Kūlı Ḫān Kasîmlu (deuxième fois), Husein Kūlı Ḫān Kasımlū (1211-1236, avec des interruptions), Nejef Kūlī Ḫān Kasımlū (la première fois en 1236 et la troisième fois en 1264), Melek Kāsım Mırzā, Jehāngīr Mırzā, Nejef Kūlī Ḫān, Melek Kāsîm M , Yahıā Ḫān de Čahırık Kalʿa, Nejef Kūlī Ḫān, Akber Mırzā, Nasrullah Mırzā, Melek Mansūr Mırzā, Ahmed Mırzā Muʿīn al Dowleh, Yūsîf Ḫān Šuja ʿal Dowleh.

II La liste des notables afšars d Urumıyeh de nos jours, avec leur généalogie et tribu (les noms sont donnés en ordre descendant)

A *Kāsımlū*

1° ʿAlī Kūlī Ḫān Ajūdān Bāšī, son frère ʿAlī Nakī Ḫan, son fils Hājī ʿAbd al Husein Ḫān Nāsır al Saltaneh Ẓarġām al Mulk Amīr Tūmān (mort en 1916)

2° Husein Kūlī Ḫān Beglerbegī, ses fils *a.* Nejef Kūlı Ḫān Beglerbegī ayant eu comme fils aîné Habīb al lah

Munazzam al Saltaneh Beglerbegī. *b* Hājī Memed Welī Ḫān dont Muhīb ʿAlī Ḫān Ḫısmet al Mulk est le fils.

Remarque — Huseın Kūlī Ḫān était neveu d'Imām Kūlī Ḫān et cette parenté nous permet au moyen de la *Chronique* de mentionner encore cinq générations de cette famille considérée jadis comme la plus noble parmi les Afsārs d'Urumıyeh, mais actuellement appauvrie et sans influence Ce seront en ordre descendant Mohammed Ḫān Bek Kāsimlū, Ḫodādād Ḫān Bek, Mohammed Kāsım Ḫān, Mohammed Mūsā Ḫān Rıdā, Kūlī Ḫān, Imām Kūlī Ḫān

3° Imām Kūlī Ḫān Ikbāl al Dowleh (sa femme était fille d'ʿAlī Nakī Ḫān (*vide supra sub* n° 1) avait deux fils *a* Ḫān Bābā Ḫān et *b* Ikbāl al Mulk Ajūdānı Maḫsūs dont Hājī Pervīz Ḫān Šıhāb al Dowleh (l'auteur de la *Chronique*) et Hājī ʿAzīz Ḫān Amīr Tūmān Salārı Afḫam sont les fils

4° Memed Kūlī Ḫān, Imām Kūlī Ḫān, Yūsıf Ḫān Šujāʿal Dowleh, Hājı Ardešır Ḫān Sertīp (sa femme est fille d'Ikbāl al Dowleh, *vide supra sub* n° 3), Jemšīd Ḫān Mejd al Saltaneh (sa femme est fille d'Imām Kūlı Mırzā), Jellāl Ḫān

Remarque — Mejd al Saltaneh s'est fait connaître pendant la guerre quand il a joint les Turcs et collaboré avec eux à la Guerre Sainte Une de ses filles est une féministe connue à Téhéran

5° Gulām ʿAlī Ḫān Beglerbegī, Kanbar ʿAlī Ḫān, Hājī Aslān Ḫān Mīrpenj

6° Moḫammed Ḫān Bek, Mohammed Mūsā Ḫān, Rıdā Kūlī Ḫān, Imām Kūlī Ḫān Serdār, Mohammed ʿIsā Ḫān, ʿAlī Nakī Ḫān Sertīp (*vide supra sub* n° 1, son frère Ajūdān Bāšī), ʿAlī Ḫān Sertīp, Seıfullah Debīrı Dıwān (connaît bien le fran-

çais, était munšī du Consulat de Russie à Urumiyeh, actuellement sert à la Douane)

Remarque. — On voit que les Kāsimlu, avec leurs six lignées tiennent le premier rang parmi les Afsārs d'Urumiyeh Viennent ensuite

B *Imānlū* (alias *ʿAbd al Melekī*)

Mirzā Husein Ḫān Wekīl, Mirzā Abūl Hasan Wekīl, Mirzā J̌aʿfar Wekīl, ʿAbd al Samed Hān (le dernier ilḫanī, mentionné dans le Rāwdat al Safā, son frère ʿAsker Ḫān était Ministre de Perse à Paris), Agā Ḫān Serdār, ʿAbd al Samed Ḫān ʿAzīm al Saltaneh Serdār (tué par le prêtre chrétien Dāwūd en été 1928, Serdar a été le seul peut-être parmi les notables, qui en hiver de 1914-1915, lors de l'évacuation d'Urumiyeh par les Russes et l'arrivée des Turco-Kurdes a fait des efforts pour maintenir l'ordre dans la ville et la région où les villages chrétiens étaient pillés par les Kurdes) Il est resté après lui son fils Sādīk Ḫān

C *Arešlū*

Mirzā Mustafā Ḫān Behā al Mulk qui avait trois fils dont voici les noms, avec leurs descendants *a* Mirzā ʿAli Ḫān Munazzam al Dowleh Wālī, Beiūk Ḫān Amir Afḫam, Ridā Ḫān Ženerāl (brillant officier de la brigade des Cosaques, tué sauvagement lors d'un conflit sanglant à Urumiyeh en février 1918 entre les Persans et les Chrétiens), *b* Mirzā Kerīm Ḫān Sāniʿ al Saltaneh, Amir Afšār, *c* Mirzā Husein Ḫān Mīrpenj (sa femme Kaisar Ḫānum, propriétaire de l'immeuble occupé par le Consulat de Russie de 1915 à 1918) avait deux fils Husein Ḫān et Akber Ḫān, tous les deux mariés avec les filles de Meǰd al Saltaneh (*vide supra*, A, 4), un d'eux a fait ses études d'agronomie en France

D *Gunduzlū* (alias *Kara ūlū*)

Hājī Taher, Hājī Šehrīār, Hājı Alīāı Ḫān, Hājı Pāšā Ḫān Voici la descendance de ce dernier a Hājī Memed ʿAlī Ḫān Nazm al Saltaneh qui avait 4 fils α Hājī Memed Hasan Ḫān Nazm al Saltaneh Amīr Tumān (son fils ʿAlā al Sultān), β Hājī Yadullah Ḫān Amīr Munazzam, γ Mejd al Sultān, δ Feth al Memālık — b Hājī Šehrīār Ḫān ʿIzzāz al Dowleh et ses quatre fils α Muhıb ʿAlī Ḫān Salāre Muzaffar (son fils ʿIzzāz al Dowleh), β Ahmed ʿAlī Ḫān Feth al Saltaneh, γ Memed Ḫān Sertīp, δ Jelā al Saltaneh

E *Bekešlū* Kelb ʿAlī Ḫān Serheng

F *Kūhgelū* Memed Amīn Ḫān Sertīp (cette tribu, nous l'avons vu, a surtout prospéré et joué un rôle dans le Luristān)

En dehors de la structure tribale, il convient cependant de mentionner la lignée d'origine paysanne, dit-on, du village de Seidler, où les habitants fabriquent des nattes renommées C'est de là que serait Fadl ʿAlī Agā (Fezen Agā) Mirpenj, père de Hājī Rejeb ʿAlı Mīrpenj et grand-père de Ḫosrow Ḫān Nasr al Dowleh (mort en 1916 après avoir joui d'un estime général) Fezen Agā a illustré son nom dans les expéditions des effectifs afšārs comme un officier d'artillerie remarquable

Il nous reste à donner un aperçu sur les rapports des Afšārs d'Urumiyeh avec les Donbolīs de Ḫoy Grâce au manuscrit anonyme, il nous a été possible de trouver quelques éclaircissements sur cette tribu que le Šeref Nāmeh, ainsi que Lerch (*Forschungen*) comptent parmi les Kurdes, mais dont l'histoire et la composition ethnique semblent bien plus compliquées Lerch (I, xxvii, n 28) dit notamment que «Die Dumbeh leben nordlich von Palu» selon Abowian (*Kavkaz*, 1848, nº 46, p 164) et parlent le dialecte Zaza Ailleurs (II, p. 33),

il précise « Dumbeli eine Kurdstamme ». D'après notre manuscrit anonyme, tout d'abord, le nom de Donbolī proviendrait de celui du château fort de Donbol que l'on situe tantôt dans une région montagneuse inexpugnable در کوهستانات دیاربکر tantôt در کنار رود فرات et accessible aux bateaux, tantôt, enfin, ce serait la même localité que Karāǧa Hisār امیر تیمور سهالهٔ محتواست که به تماشای کنك دیر حمه که مشهور است بقلعهٔ دنبل وبرکها قراجه حصار میامیند ساید از حراس ایشان دست بردی رساند

Le manuscrit rattache les Donbolīs aux Barmécides [1] en faisant passer ces derniers par quatre lignées, « Selseleh ». La première ou celle des Barmécides généralement connue. La deuxième commençant avec un certain Amīr Mūsā Seif al Dīn (mort en 224) gouverneur en Syrie. Lignée dénommée Mūsā Beklū, ayant eu huit titulaires et une durée de 224 ans. A la mort, en 477, de son avant-dernier représentant, Melek Yahya Kerū (?) [2], cette famille, en raison des conquêtes des Croisés, se transporta en Kurdistan et en Arménie. Le dernier Amīr de cette lignée, ʿIsā Melek Selāh al Dīn Kurd († 516), vainqueur des Croisés, aurait été l'éponyme de la troisième lignée, celle des ʿIsā Beklū ou Samsikiān, qui dura 214 ans jusqu'à 910 de l'hégire et compta quinze personnes. Ce fut sous Amīr Welī, le neuvième représentant de cette branche, que les Donbolīs se seraient établis définitivement à Ḫoy, alors que sous le dernier Amīr, Šāh Verdī Bek, سمسکانلورا نسبت بار به قلعه دنبل داده واسم طائفه دنبلی خوانده

(1) Signalons que ce nom s'est conservé sous la forme de Bermeklū chez une tribu de Mugan.

(2) Il faut peut-être lire *Krū*, cf « Um 668 durchzog Merwan Kru (Abul Qasim) plundernd das Land. » (*Georgien und die katholische Kirche*, par K. Lubeck, 1918).

Ainsi s'explique le nom de la quatrième lignée dite طائفهٔ دنبلی ثانی qui continue jusqu'à la mort d'Amīr Ismāʿil Ḫān, en 1236, date à laquelle — رسم وقانون سلسله آنجا تمام شد وقواعد بهم خورد

On sous-entend certainement قواعد ایلی, cad l'organisation tribale Nous voyons par conséquent ici le même phénomène de l'emprise du pouvoir central sur les autonomies locales comme à Urumiyeh et à Senne C'est avec cette quatrième lignée que les Afšārs eurent des rapports Voici, par exemple, les passages du manuscrit anonyme se rapportant aux relations avec Feth ʿAlī Ḫān Afšār

نجف قلیخان ابن شهباز خان در عهد نادر شاه افشار سردار وقلعه بگی شاه جهان اباد در عهد دولت علی شاه افشار نائب السلطنه در روزگار دولت محمد حسن قاجار بگلر بگی تبریز با فتحعلی خان افشار باهم بود وآزاد خان افغانرا از میان بر دارد

نواب محمود خان در تاریخ خود مرقوم دارند که نواب شهباز خان در سنه ۱۱۲۵ در شغل سرداری بوده تمامی اکراد ولشکر اذربایجان در سر او جمع بوده باتفاق فتحعلی خان افشار در ملك گیری بودند تا در جنك کریم خان وکیل گرفتار شده

Le passage suivant confirme ce qui a été dit précédemment sur la divergence dans les appréciations que nous relevons dans ces chroniques locales Celle d'Urumiyeh ne fait qu'exalter les vertus et la puissance des Afšārs, celle de Ḫoy à son tour leur attribue un rôle subordonné et ne connaît que les Donbolis

ذکر اوصاف امیر حسین قلیخان ابن امیر احمد خان آنچه در هنگام او

اتفاق افتاده حسین قلیخان امیری بود با نهایت وقار و دستار با سهم
و صلابت و عالم سرور و بزرك بوار در هر فن حصه و بهرهٔ داشته متحمی بود
بی نظیر و مانند و طبیبی بود که نظیر و مانند نداشت و حظّی داشت
مثل خطّ میر عماد در فن معماری بسیار ماهر بود که بان مهارت کسی در
آن مذّت نبود و شجاعتی داشت که فتری و حلّلی انسان بود از جمیع
کمالات آراسته در سنّ ۲ سالگی تسند تدرس متمکن گردید تمامی
طائفه واکراد ربعه اطاعت او بودند قریب یکصد هزار خانه از اکراد
واتراك باو تبعیت نموده حوانین اطراف بنا بتحریك خداداد خان بگلر
بگی که از سن بزرگتر بود اطراف را تحریك نمودند تدبیری کرده که
بجای بزرگی طائفه متمکن شود در میان سلسله تخم نفاق کشته
همیکه خودش را جمع کرده تحریك خداداد خان از چهار طرف لشکر
بی پایان بر آن امیر می آیند از طرف مشرق خداداد خان با لشکر تبریز
ومراغه وشقاقی که هم سلسلهٔ خودشان بوده ولشکر قراجه داغ وسمت
جنوب محمد قلیخان افشار با لشکر اروی وساو جلاغ وبابان قراچولان
بود وسمت مغرب محمد خان ایروانی با لشکر ایروان وگرجستان
وتراباغ در وقتیکه میرسند که اول وعشرت او در سلاق بود همیکه
خبردار شد باندك تدبیری آن چهار لشکررا پرا کنده نمودند
وامیر جعفر قلیخان که جعفر رابع باشد در دودمان برامکه بشر ایروان
روانه میدارند پیشکشی گرفته وخسارت ولایت را بر کردند وبشر اروی
رفته آنچه بایست کرد کرده پیشکش گرفته بشر تبریز روانه شدند
وآنجه ودرا منظم ساخته

Cette citation nous permet de saisir les traits caractéristiques du manuscrit anonyme en même temps qu'elle nous fournit une énumération intéressante de plusieurs tribus turques et kurdes, parmi ces dernières jusqu'aux Bābāns relativement bien éloignés de Ḫoy puisqu'ils viennent de Karā Cōlān qui se trouve dans la région de Suleimānīye Nous espérons pouvoir revenir un jour à l'histoire de cette très importante tribu grâce aux documents que nous tenons de son distingué représentant actuel, M Hamdī Bey Bābān

Les renseignements que nous fournit le manuscrit anonyme sur le caractère ethnique des Donbolīs sont quelque peu confus Les Barmécides, grands prêtres zoroastriens à Balḫ, vinrent s'établir en Syrie en la personne de Kobād Bermek sous le Ḫalife Ommayade Suleimān La carrière des Barmécides sous les ʿAbbāsides (retracée, entre autres, par M L Bouvat) est trop connue pour qu'il faille nous y arrêter Notons seulement d'après le manuscrit que ce fut en 187 que لعب برمکی ار آن طائعه برداسته سد et que Amīr Mūsā, déjà mentionné, pour des raisons assez compréhensibles — عجم بودن را پنهان نموده خودش را احسید مسمّی نمود

Le manuscrit nous explique d'ailleurs pourquoi les Barmécides se seraient forgé cette prétendue communauté d'origine avec les Kurdes — ار تواریخ معلوم می شود نسب برامکه بسلاطین عجم می رسد عرب مسهای عداوت را بعجم دارند آن خانواده خیر واحسان را باس عداوت پا مال نمودند نسب کردی باس جهت نمود نسبه وثانی قلعهٔ دنبل در وسط کردستان است ومأمن دودمان اکرادرا نمود اسل کرده در حفظ ملك داری وممکلت گیری بوده

IMP. NATIONAL

C'est dans le nom même d'Amīr Suleimān Kurd († 385)[1] de la lignée des Mūsā Beklū que cette tribu incorpore en quelque sorte les Barmécides, mais c'est surtout la troisième lignée, les ʿIsābeklū, se rattachant au château fort de Donbol, qui aurait communiqué son nom aux Kurdes habitant dans ses environs — Sous le quatrième représentant de cette lignée, Amīr Ibrāhīm († 690, son tombeau à Tauris dans le quartier de Devecī est un Ziāret gāh), la tribu des Donbolis se réfugia dans les montagnes de Hakārī et de Mawsil pour échapper à l'invasion mongole Sous l'Amīr Mahmūd Hān († 820) nous apprenons que تمامی اکراد کرماج باو بیعت کرده من

جمیع الجهات بکجهه شده در سر خدمت او استادگی وجان فشانی

نمودند

L'Amīr Ahmed Bek († 877) سیح کاملی بود وصاحب دیوان

(1) Comme il s'agit du mot «Kurde», il n'est pas déplacé de mentionner ce qu'en dit par ailleurs le même manuscrit anonyme pour verser une pièce de plus au dossier qui attend encore qu'on le classe et dépouille

طایفهٔ بهمرا فرموده‌اند اکرب من الجبل لغط اکرب از کثرت استعمال کرب شده
همین فقره‌را در تواریخ بسلیمان نسبت می دهند که علیه دیوان وعفریتان یافت کار
آمد ایشان‌را کشت ضعیف وبیصرت بیکارهای ایشان‌را گفت اکرب من الجبل
لغط اکرب است که الف‌را از استعمال دور کرده کرب مرقوم می دارند در تاریخ حافظ
ابرو باز کرب‌را باین مضمون به یکی از سلاطین نسبت می دهند

et un autre passage

مشهور است کرد اصل طایفه‌را گویند وغیر کرد که داخل طایفه شود
تصحیف کرده کرت میخوانند وهم چنین کسی‌را هم کرت گویند که از
طایفه کرد باشد از میان طایفه بیرون شده داخل طایفه وایل دیگر
شود

Nous ne connaissions pas encore cette dernière explication

دیوانش درمیان اکراد مثل دیوان خواجه لسان الغیب بعصمل می نمایند
و اعتقاد دارند مشهور است روزی در دامن کوهی بکنار قلعهٔ پای نشسته
در حضور بزرگان اکراد حالتی بایشان روداده بیره زنی طبق چیری
میبردند که نان بپزند بوی توجه فرموده‌اند که بیره زنی چیررا آورد
در زیر آن سنك که ایشان نشسته بوده‌اند لواش کرده بآن رنك رد تخته
کشته بر میداشت اکراد که این‌را دیدند تمامی دست ارادت بان نبر
کامل دادند تکیه وخانقاهی ومعبرهٔ از برای خود در قلعهٔ پای قرار داده
درهمان معبره مدفون است

Ce même Amīı احلاصی بخواجه حافظ سیرازی داسته هر عرلی که از او وارد میشد ایشان بزبان کردی تخمس می فرمودند. Il est à souhaiter qu'un jour on puisse mettre la main sur cette version kurde de Hāfiz En attendant, nous avons à constater seulement que la « kurdisation » des prétendus descendants des Barmécides semble avoir fait de grands progrès sous le gouvernement de cet Amīı Donbolī [1]

Le manuscrit anonyme insiste, d'autre part, à plusieurs reprises, sur ce fait que les Donbolīs, « comme tous les Kurdes » étaient یزدانی مذهب ou یزدان پرست, ce culte, ajoute-t-il, ne différant guère de celui des Ahlı Hakk ou des derviches Nıʿmettullahī Le Šāh Ismāʿıl Sefevī aurait également یزدان پرست.

Le manuscrit précise en outre que درمیان اکراد یزدانی هر جا وهر ملك باشند باید که بزرگشان از اولاد امیر عیسی باشد c'est-à-dire Barmécide-Donbolī

Nous avons cru d'abord qu'il y avait ici une confusion des termes entre les Yezdānī et les Yazıdī, mais à un examen plus

[1] Parmi les chefs kurdes prétendant à l'origine barmécide, il y a lieu de mentionner également (art *Kurdes* de MINORSKY, *Enc de l'Isl*) les Suwaidī a Ganǰ

attentif nous avons établi que les passages où on expose cette religion des Donbolis ne sont que de simples emprunts au Dabistān et aux Desatīr Le fait mérite d'ailleurs d'être noté, ne fût-ce qu'en passant, car les deux autres cultes, Ahli Hakk (Minorsky nous l'a bien montré) et Niʿmetullahī, sont rattachés aux Kurdes à bon escient Minorsky cite (*op cit*) aussi un passage de Šeref Nāmeh selon lequel les «Dumbuli Bokht» sont longtemps restés yazīdis

Pour en revenir à la question ethnique, mentionnons également ce passage du manuscrit مسائل دنبلی از اکراد کرماج می باشند ومنشاء آصلشان از اهل فارس عجم می باشند

Le caractère kurde des Donbolīs que nous avons vu ainsi affirmer plus d'une fois est cependant en quelque sorte compromis par de nombreux et étroits contacts avec les Turcs Le dernier représentant de la troisième lignée, Amir Šāhverdī Bek جواهر زادهٔ حسن پادشاه آق قیونلو بوده است

Plus encore در میان دنبلیان مثل مشهور است که کرد وترك خوشی کردند شاه وردی بك بعمل آمد de sorte que دنبلی تا اتراك آمیزش تمام داشتند Plus tard, il se produisit, en outre, une fusion des Donbolīs avec le clan de Pernak, d'origine mongole, avec l'établissement d'une dyarchie, la tribu ayant désormais deux chefs — un Kurde et un Turc Notons aussi que les Kuresinlī (au nord-ouest de Salmās) dont le «kurdisme» n'est que de date relativement récente sont mentionnés parmi les Donbolīs Il est curieux, enfin, que les Kurdes sont quelquefois qualifiés sans aménité dans le manuscrit anonyme Ainsi, un grand chef Donbolī بیابان را شهر عظمی ساخت وگداهارا غنی کرد وحیوانات اکرادرا آدم نمود.

Bref, il y a lieu de supposer que, dans le cas des Donbolīs, comme dans celui de beaucoup d'autres tribus que nous rencontrons en Asie nous avons affaire à des couches diverses Il s'agit vraisemblablement d'une couche gouvernante irano-kurde et d'un amalgame kurdo-turco-mongol comme masse tribale

Reprenons rapidement les indications relatives aux rapports entre Urumiyeh et Ḫoy

En 1183 de l'hégire, Ridā Kūlī Ḫān beglerbegi attaque Ahmed Ḫān Donboli qui le bat à Ḫān Taḫti En 1186, Imām Kūli Ḫān Serdāi beglerbegi s'allie par contre au même Ahmed Ḫān contre Ibrāhīm Halīl Ḫān Jiwānšīi. En 1197, Aḥmed Ḫān prend part à la bataille de Kūščī, dans laquelle Imām Kūli Ḫān Serdār fut tué et Memed Kūlī Ḫān fait prisonnier En 1199, ce dernier, avec Ahmed Ḫān empêchent Sādik Ḫān Šikāk[1] de s'emparer de Tauris Nous voyons que les rapports entre les beglerbegis afšārs d'Urumiyeh et Ahmed Ḫān Donboli de Ḫoy ont été tour à tour ceux de guerre ou d'alliance à de brefs intervalles Ahmed Ḫān périt en 1200 assassiné par ses neveux (les mœurs des Donbolīs ne diffèrent pas d'avec celles des Afšārs) après avoir refusé de tremper dans le complot que ceux-ci tramaient contre le pouvoir central[2]

(1) On sait bien qu'il faut distinguer les tribus turque et kurde de ce même nom, la tribu turque est aux environs de Tauris, alors que les Kurdes sont dans le Barādost Sōmāi, à la frontière On distinguera cependant le nom de la tribu kurde écrit Šakāk et celui de la tribu turque Sikāk

(2) Voici, d'après le manuscrit anonyme, la réponse qu'il donna a ses neveux

لعنت خدا بر کسی که از اولاد ما اسم سلطنت را بخود ببندد ما دست از کرد
سعادات بر نداریم وشیوه قدیم اجداد خودرا از دست نمی دهیم

Cependant Kerīm Ḫān Zend, dans le temps, était jaloux d'Ahmed Ḫān On lui attribue ces paroles

احمد خان هم مثل من یک پادشاهست ومملکتی دارد زور من امروز باو نمی رسد

Son successeur, Husein Kūlī Ḫān, put prendre le pouvoir grâce à l'appui des Afšārs. Ainsi l'affirme, en tous cas, la *Chronique*, alors que le manuscrit anonyme ne mentionne pas cette circonstance. Husein Kūlī Ḫān, nous suivons la *Chronique*, accepta, en échange de l'appui accordé, de verser aux Afšārs un ḫarāj dont il ne s'acquittait pas régulièrement d'où une campagne des Afšārs contre lui, en 1201. Plus tard, Husein Kūlī Ḫān accorda sa protection à ʿAsker Ḫān Afšār persécuté par Memed Ḫān beglerbegi, qui fut battu par les Donbolīs à Ak Zīāret. Ceci n'empêcha point les deux tribus voisines de s'accorder, en 1211, pour comploter ensemble contre Feth ʿAlī Šāh, comme nous l'avons exposé plus haut à sa place. Enfin, pour la dernière fois la *Chronique* nous relate que, lors de la tentative de J̌aʿfar Ḳūlī Ḫān Donbolī (privé déjà de son fief de Ḫoy) avec l'aide des Kurdes Zilānī, Heiderānlū et l'appui d'Eriwān, de s'emparer de Ḫoy, le beglerbegī d'Urumiyeh Husein Kūlī Ḫān Mukaddam avec Ahmed Ḫan et d'autres chefs de tribus, fut chargé de l'en empêcher, et J̌aʿfar Ḫān fut obligé de s'enfuir à Mākū. Ce J̌aʿfar Ḫān est mort en 1229 de l'hégire à Šemaḫi qu'il tenait en fief en vertu d'un firmān de l'empereur de Russie (manuscrit anonyme).

Nous relevons encore une erreur que commet la *Chronique* en attribuant à Šāhbāz Ḫān Donbolī, qui périt héroïquement, selon le manuscrit anonyme, en 1144, en défendant Ḫoy contre les Turcs, la participation au siège de Tauris qui semble plutôt avoir lieu sous Murteda Kūlī Ḫān Donbolī.

Cette brève analyse nous permet en quelque sorte de nous rendre compte de la qualité du tissu social et politique qui fait l'étoffe de l'histoire persane.

Sur une aire volontairement restreinte et limitée nous avons essayé de serrer d'un peu plus près une question d'ethnographie persane et nous croyons pouvoir en tirer quelques enseigne-

ments Et tout d'abord, la première constatation à faire est celle de notre grande ignorance en ce qui concerne nos connaissances de l'histoire persane moderne Non seulement, tous ceux qui s'en occupent le confirmeront probablement, nous n'avons pas jusqu'à présent une histoire générale qui soit vraiment une mise au point satisfaisante, mais le travail préparatoire est à peine commencé, nous entendons par là les fouilles méthodiques qu'il faut entreprendre sur tout cet immense champ de la Perse tribale, rurale, provinciale en un mot Les remarquables études que poursuit inlassablement M V Minorsky dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, avec ses monographies sur les villes et les provinces fournissent un excellent exemple de ce qui reste, peut et doit être fait dans ce domaine. Travail très aride, minutieux, paraissant quelquefois fastidieux, peut être, mais qu'on ne pourra jamais qualifier d'ingrat C'est en poursuivant ces investigations en quelque sorte histologiques que nous serons à même d'établir de solides fondements pour nos jugements d'ensemble sur le processus historique persan L'étendue du travail que l'on peut entrevoir ainsi, en indique, semble-t-il, en même temps la méthode cette œuvre ne saurait être entreprise utilement qu'à la condition d'une initiative se manifestant en Perse, dans le pays même, dans les milieux qui s'intéressent au passé iranien. En formulant ce vœu nous voulons avoir la certitude qu'il aura une répercusion favorable en Perse, d'où, de plus en plus nombreux, nous parviennent tous les jours les témoignages d'un nouvel état d'esprit, d'un véritable désir de connaître et d'assembler harmonieusement tous les éléments constitutifs de cet être, moral avant tout, qui s'appelle une nation. Ce mouvement national, ce courant d'opinion publique est un signe du temps, se trouve dans la logique des choses Il est très souhaitable que la Perse suive l'exemple de ses voisins, soit des populations de culture orientale faisant

partie de l'Union soviétique où l'orientalisme russe s'enrichit actuellement de la féconde collaboration des centres nationaux locaux (Bakou, Tachkent, Kazan, etc.), soit des Turcs qui, sous l'impulsion de quelques pionniers, créent des institutions du genre de l'Institut ethnologique, etc. Sans vouloir en quoi que ce soit préconiser quelque formule définitive nous nous permettons simplement de suggérer une idée générale de l'utilité incontestable qu'il y aurait à réunir et à analyser tous les innombrables documents manuscrits qui sont disséminés un peu partout en Perse dans des familles qui veillent (bien plus jalousement qu'on ne le croit), à leurs traditions et souvenirs, groupés — qu'on nous excuse cette tournure de phrase dictée par une sympathie réelle — autour du minaret de l'agglomération. Oui, c'est à la création d'un état d'esprit régionaliste, à un culte de la petite patrie que nous songeons pour donner une raison de plus à l'activité scientifique dans la Perse de nos jours. En avançant ceci nous partons de la certitude très ferme que nous éprouvons quant à l'achèvement de la fusion nationale persane, qui ne pourra que se parfaire en suivant un rythme encore plus accéléré au fur et à mesure du développement des moyens de communication modernes, mais aussi en étant convaincus que le meilleur moyen de cimenter entre elles les populations et les provinces diverses c'est encore de leur faire sentir du centre politique du pays que son organisme n'a été, n'est et ne sera vital que dans le giron d'une commune et grande patrie iranienne, dont l'unité culturelle et morale ne se laisse saisir nulle part avec plus d'évidence que dans ces études locales, surtout quand elles portent, comme la nôtre, sur des régions de frontière où l'idée iranienne accuse son emprise sur des populations qui ne peuvent pas échapper à l'attraction que celle-là exerce sur celles-ci[1].

[1] Il semble se créer déjà un état d'esprit favorable à ces études locales, à

Pour ce qui concerne plus spécialement notre étude elle-même, elle nous a semblé utile à entreprendre, malgré toutes les lacunes qu'elle comporte et dont nous nous rendons compte, parce qu'elle permet de poser quelques principes de méthode pour cette sorte de travaux. Nous avons pu voir, en effet, que, pour grande qu'en soit la valeur, on ne peut se servir des renseignements historiques que nous fournit une chronique de famille locale qu'avec une grande prudence en s'appliquant à les confronter avec les données qu'on peut trouver dans les sources locales analogues en redressant le tout au moyen de l'histoire générale du pays à laquelle il faut toujours essayer de ramener toute cette matière locale. En somme, la méthode qui se dessine ressemble un peu aux travaux de topographie : il s'agit de trouver sur le terrain historique local des points « goniométriques » pour se livrer à une triangulation offrant le maximum de garanties. Ainsi, pour prendre notre exemple, l'histoire des Afšārs d'Urumiyeh (qui sont loin d'être les seuls Afšārs en Perse comme nous le savons), doit être contrôlée et recoupée par les histoires locales voisines, celle de Ḫoy, de Senne, de Sāwǰ Bulāk, de Nāw Ciā, etc., tous ces noms n'étant autre chose que nos « points goniométriques ». Au cours de notre étude nous l'avons relevé plus d'une fois, il faut tenir compte des déviations de l'optique

en juger par un article de M. Kesrewī Tebrīzī dans l'*Irān* du 8 Ardibehist 1308 (28/4/1929), au sujet de l'activité d'un groupe à Recht publiant des recueils consacrés aux questions d'histoire, de géographie, de linguistique du Gīlān. M. K. Tebrīzī a raison de dire :

آنچه مرا بیش از همه محظوظ ساخت بابی بود که مجله فروغ برای مطالب بومی گیلان باز کرده

Il y a également à Téhéran une Société archéologique, انجمن آثار ملی, qui publie des brochures de popularisation, mais elle ne semble pas encore s'étendre en province.

locale. Ce que reconnaît d'ailleurs lui-même l'auteur de notre manuscrit anonyme, en qualifiant ses écrits de پریشان دویسی ou rédaction confuse. En ce qui concerne l'histoire kurde, le cas est encore plus embarrassant, car très souvent c'est la tradition orale seule ou la poésie épique, sujettes à des déformations considérables, qui comptent. C'est pourquoi il faut attacher beaucoup de prix à toute indication écrite concernant les Kurdes sans s'offusquer trop de son caractère souvent fragmentaire. A ce propos signalons ici, que le manuscrit anonyme mentionne trois histoires kurdes que, pour notre part, nous n'avons pas eu la bonne fortune de consulter. Ce sont :

1° تاریخ اکراد وانساب عجم par ابو حنیفه دینوری,

2° کرد نامه par ربیع بن قاضی موصل,

3° تاریخ سلاطین اکراد, sans mention de l'auteur.

Quant au fond de ces études concernant les tribus, nous ne pouvons mieux faire qu'en adhérant à l'opinion de Kēprülü Zādeh, dans l'ouvrage cité au début. Il dit très bien dans sa préface combien ce terrain tout en étant très important est resté encore vierge et embrouillé باکر.. مهم وقاریشیق موضوع. Il énumère les raisons qui rendent difficiles et incertaines ces études. On ne peut pas, en effet, dire, quand il s'agit d'une tribu asiatique, qu'elle est turque ou persane ou kurde, n'importe, que nous avons là affaire avec quelque chose de cristallisé. Les notions d'unité ethnique et d'organisme politique ne sont plus les mêmes dès qu'on pénètre sur le terrain d'ethnologie asiatique. A un certain moment on y constate en effet des mollécules qui tantôt se réunissent sous une forme de vague confédération, tantôt, avec la même facilité, se désagrègent. Les noms mêmes n'offrent aucune constance ni certitude, nous l'avons vu ici même. Ce sera le nom du chef de

la période de prospérité auquel pourra avec le temps se substituer un autre Ajoutons à ceci des scissions et des regroupements constants à travers l'histoire et nous nous apercevrons de tout ce qu'il y a de délicat dans la tâche du chercheur Souvent, pour suppléer aux insuffisances et incertitudes que l'on vient de voir, les ressources seules de toponymie locale restent à notre disposition Nous croyons pouvoir nous dispenser des citations prises dans notre étude pour corroborer toutes ces remarques générales

Il nous reste, enfin, d'une part, à remercier ici très cordialement et très sincèrement notre ami afsār d'Urumiyeh lointaine, Perwīz Ḫān Šehāb al Dowleh, qui a bien voulu écrire à notre demande la *Chronique* qui a rendu possible cet imparfait travail et, de l'autre, de demander l'indulgence de nos lecteurs pour tous les défauts qu'ils constateraient dans notre étude

LE THÉÂTRE
ET LA DANSE AU CAMBODGE [1]

PAR

GEORGES GROSLIER

Mesdames, Messieurs

Le théâtre Cambodgien ! Aucun des arts du Cambodge et peut-être de l'Extrême-Orient ne semble plus chargé de matière Il est à peu près inconnu en France bien que ses actrices, sous l'appellation de « danseuses Cambodgiennes » y jouissent d'un aimable prestige Lorsqu'elles vinrent en 1922 et parurent une fois à l'Opéra dans un répertoire arrangé afin de satisfaire le gros public, la presse leur fut si favorable, on montra leur vie si mystérieuse, que ces jeunes femmes aux gestes lents devinrent, dans l'imagination du public, des prêtresses sacrées Essayons, ce soir, de montrer ce qu'elles sont en réalité et d'entrevoir leur mérite Leur art est assez beau et complet pour s'imposer à nous et susciter notre intérêt sans qu'on lui ajoute de parures

Il y a au Cambodge plusieurs sortes de théâtres Nous ne nous occuperons que du théâtre classique, celui qui ne se joue plus qu'à la cour et dont tous les rôles sont tenus par des

(1) Conférence faite à la Sorbonne le 14 février 1929 (Amis de l'Université)

femmes, celui qui, depuis plusieurs siècles, exemplaire et porté à un haut degré de perfection, correspond assez et en cela à ce que nous appelons aussi, en France, le théâtre classique.

D'une facon générale, le drame déroule son action dans le temps et dans l'espace. Le burlesque se mêle au tragique et le réel au merveilleux. Don César de Bazan coudoie Britannicus. Après un combat épique où les guerriers prirent des poses de bas-relief et se déplacèrent selon une stratégie faite uniquement de convention, les voilà qui s'enivrent et roulent à terre dans le réalisme le plus osé. Ce théâtre, enfin, ne démontre rien, ne conclut jamais. Je le limite encore en voulant vous le montrer sans limite.

Aussitôt, une première surprise nous attend : la monotonie du répertoire écrit, sa pauvreté. Les archives du Palais Royal ne comportent pas trente drames, d'ailleurs incomplets, où l'on chercherait en vain plus de dix thèmes différents. Une princesse est enlevée. Des géants interviennent afin de favoriser ou de combattre cet enlèvement. Le père de la belle ou l'époux outragé s'élance à la poursuite des fugitifs. Scènes de séduction, batailles rangées, combats singuliers. Héros très laid changé en adolescent d'une beauté radieuse. Animaux qui se métamorphosent, apparition d'un dieu qui vient remettre un peu d'ordre dans l'aventure, ou de désordre. Nous n'en finirions pas à résumer des épisodes qui, en dépit des moyens mis en action, demeurent sensiblement les mêmes.

Ne concluons pourtant pas encore, sinon que l'intérêt du théâtre khmèr n'est peut-être pas là ; que les auteurs n'attendent pas de leur texte l'effet qu'ils cherchent et que l'épisode le moins imprévu suffit encore à la beauté et à la science dont la maîtresse de ballet saura le charger dans la suite.

Comment cet épisode va-t-il se dérouler devant le spectateur ? Voici : ce sera un assemblage intime et compliqué de littérature,

de musique (orchestre et chœur), de pantomime, de danse et de dialogue. Une lectrice lit phrase à phrase le scénario (écrit généralement en vers de 7 syllabes). Un chœur reprend chaque phrase sur un air déterminé. L'actrice mime l'action ou les sentiments ainsi proclamés. Des batteuses de mesure, frappant l'une contre l'autre des baguettes de bois, donnent le rythme. Parfois orchestre et chœur s'arrêtent ; les actrices en scène parlent alors et se donnent la réplique.

La mime est donc prise dans cette armature. Les gestes sont appris et réglés d'avance puisque chaque phrase plastique qu'elle exécute a forcément une durée et un développement déterminés par ceux de la phrase musicale jouée par l'orchestre ou chantée par le chœur.

Constatant cette liaison, vous soupçonnez aussitôt les difficultés de tous ordres qu'elle soulève. J'aurai beau vous dire qu'en pratique tel air peut être allongé ou raccourci, il n'en reste pas moins qu'un tout indéformable doit être finalement obtenu. Et comme il est préparé, étudié de sang-froid, épuré par le temps et des générations de maîtresses de ballet il peut atteindre à une logique et surtout à une perfection dont j'aspire, au cours de cette causerie, à vous donner une idée.

On croit communément que l'actrice vêt un costume de danse dont la caractéristique serait une coiffure pointue. En réalité cette coiffure est la couronne divine et royale, que porte seule l'actrice qui remplit le rôle de prince, de roi, ou de dieu. Coiffure et costume varient selont les personnages en scène, tout comme chez nous. En outre, des masques en peau coloriée, permettent d'identifier les personnages fabuleux. Ces costumes, ces accessoires, sont traditionnels et invariables dans leurs moindres détails.

Rama, une princesse, Ravana, paraissent-ils ! aussitôt mille Cambodgiens présents au spectacle les reconnaissent sans

hésitation Pas de surprise Rien de plus simple Le metteur en scène ne s'ingénie pas à varier la garde-robe de sa troupe Costumes, bijoux, sont connus d'avance, aussi bien que le sont les épisodes assemblés par l'auteur

Ce metteur en scène est par ailleurs un homme heureux Le théâtre khmèr se joue sans aucun décor ou, plus exactement, dans un décor immuable une salle faite d'un toit sur colonnes, le public massé tout autour comme en un cirque dont la piste serait rectangulaire La place du roi et des spectateurs de marque d'un côté, en face, le chœur A une extrémité, l'orchestre Et en face de l'orchestre, les actrices entrent par une porte et sortent par une autre. Deux lits de camp se font vis-à-vis Lorsque le jeu de scène aura besoin d'un accessoire petite glace, offrande, arc, coussin, coffret magique, une femme de service l'apportera avec ingénuité et viendra le rechercher dès qu'il ne servira plus On verra même une habilleuse replacer une ceinture, faire un arrangement au costume d'une actrice en pleine action Donc aucun souci de mise en scène, rien de plus simple encore, rien de moins théâtral, surtout rien de concerté pour entretenir une illusion et solliciter par des moyens matériels l'imagination du public

En quoi consiste donc ce théâtre que je vous annonçai si chargé de matière et que je vous montre pauvre dans son texte, immuable dans sa mise en scène et fixé dans ses costumes? Si nous sommes Cambodgiens, qu'y venons-nous chercher, puisque nous en savons à peu près par cœur les événements, en connaissons les chants, pourrions en dessiner les costumes?

Si vous posez cette question, c'est que j'ai voulu vous faire saisir immédiatement que l'effort de l'artiste cambodgien ne se disperse pas et que si rien de bien remarquable ne se découvre autour de l'actrice qu'il vous présente, c'est que le jeu de cette actrice seul le préoccupe. Ce jeu est le langage suffisant du théâtre cambodgien

L'actrice qui va paraître a-t-elle besoin d'une forêt de carton peint, puisque par ses gestes elle nous indiquera qu'elle avance dans cette forêt, en écarte les branches, y cueille des fleurs? Va-t-on chercher une machine qui l'élèvera dans l'air, alors que, dans son vocabulaire plastique, elle possède dix attitudes si légères, si détachées du sol que vous ne saurez plus l'y voir posée. Va-t-on régler la place des torchères et la variété des lumières puisque cette mime n'est pas vêtue de clinquant, mais d'étoffes magnifiques, d'or pur et de gemmes véritables? Touchez, pesez mes quinze sautoirs, mes dix bagues, mes colliers et mes chevillets, la boucle ovale de ma ceinture. Ce n'est que matière précieuse, nul besoin d'artifice pour la faire apparaître telle. Voyez mon costume impeccable dans sa coupe, sa forme, sa couleur et sa composition. Vous les connaissez, vérifiez donc! Je ne donne pas une illusion. Je n'ai pas besoin de vous sembler ce que je ne suis pas. Je suis! Je suis la perfection que vous concevez depuis plusieurs siècles. Et je me suis perfectionnée à la cadence de vos aspirations.

Cette actrice se présente ainsi conforme aux vœux les plus élevés du spectateur. Elle reste bien, et dans toute la force du terme, une réalité devenue pareille à une fiction. Par ses bijoux et ses costumes et dans le rôle même qu'elle assume, sa valeur réelle est égale à la valeur qu'elle suggère. En d'autres termes, pour le misérable spectateur, la richesse de la parure n'est-elle pas plus inaccessible, stupéfiante, qu'un fugitif et artificiel éclat conféré à des oripeaux?

Si j'insiste sur ce point c'est que je crois y voir le symbole même de tout le théâtre cambodgien. Il a horreur du faux, de tout ce qui est facile et secondaire. Il se dépouille afin que sa richesse s'impose sans entrave et choisit les moyens les plus rares de se manifester. Pour parvenir à ces fins il s'assure que le public monte à lui grâce à la simplicité des épisodes, à l'ancienneté de fables connues de tous : telle est la part du

peuple, le trait d'union. Le public ne vient pas au théâtre pour apprendre, découvrir, discuter : il se soucie bien de cela ! Il vient vérifier, constater, voir réel ce qui ne s'agitait que confusément dans son esprit. Et le théâtre commence, le miracle commence, parce qu'entre le flou qui régnait dans cet esprit et la précision indiscutable qui lui est offerte à un degré pour lui imperfectible, les dix années du dur entraînement qu'a subi une actrice moyenne, et toute la science de la maîtresse de ballet héritée du passé, sont intervenus.

Voyons à quel degré et de quelle manière.

Le geste que fait l'actrice, avons-nous dit, ne porte pas son propre rythme. Il ne trouve en lui-même, ni son mouvement, ni même son activité : une phrase chantée les lui confère. Il se dépouille donc de son caractère humain, vivant, habituel, prévu, et devient d'autant plus plastique et « nouveau » que sa lenteur permet qu'on le suive et l'évalue au fur et à mesure qu'il se déroule. Plus rien n'y est spontané et tout y est voulu, si bien que si on immobilise l'actrice à chacune des étapes par lesquelles passe son geste, elle apparaît comme une statue en parfait équilibre, et achevée. La recherche est poussée si loin qu'on peut tourner autour d'elle : chacune de ses faces offre les mêmes qualités de composition. Voilà pourquoi le théâtre khmèr ne se joue pas sur une scène avec toile de fond, mais au centre du public, ce qui permet à l'actrice de faire face partout où l'appellent la logique de ses gestes, l'enchaînement dynamique de ses poses, et non à des spectateurs et à un éclairage massés arbitrairement d'un seul côté.

A regarder encore de plus près, on découvre que l'actrice n'exprime pas expressément son action, son sentiment. Elle est impassible, impersonnelle (et je vous dirai plus tard ce qu'est cette gamine illettrée et insensible). Elle utilise un vocabulaire de gestes et de poses, les unes qui signifient tristesse, colère, amour, etc., dans le plan spirituel, s'habiller, s'élancer dans

l'air, bander l'arc, etc , dans le plan matériel Ce sont des signes invariables dont le sens, indépendamment de l'intention de l'actrice, se dégage dès qu'elle les exécute Elle n'a donc qu'à s'appliquer à bien tracer ces signes à l'aide de ses membres C'est une calligraphe

Appelons des exemples à notre aide Voyons le «geste-mot» tristesse et le «geste-mot» s'habiller

Tristesse une main ira soutenir le front penché durant 6, 8, 10 mesures L'autre main sera rabattue sur la ceinture Bien entendu ces deux mains auront leurs places précises, formeront avec les bras des angles éprouvés et seront elles-mêmes déployées à un degré invariable Vous verrez la maîtresse de ballet repousser d'un doigt dur le coude de l'actrice pas assez ouvert Quant au reste du corps et aux jambes, ils se composeront avec la même précision et en harmonie avec les bras Que ce soit la première danseuse ou une élève, que ce soit l'infortunée princesse Sorincha chassée du palais, ou encore le brillant prince Soryavong que le malheur accable, vous verrez ces personnages différents manifester leur tristesse de la même manière et tracer les mêmes signes

S'habillent-ils ! Ils simulent la pose du baudrier, la fermeture de la ceinture, le jet de l'écharpe sur l'épaule et ajoutent à leurs doigts des bagues imaginaires.

Ces gestes ne sont pas seulement décomposés, limités par une phrase musicale, soigneusement combinés avec le reste du corps, sculpturaux en un mot, des détails les transformeront, s'ajouteront selon le cas, qui ne sont pas dans le texte

La princesse en pleur recueillera, du bout du doigt, chacune de ses larmes et la lancera loin d'elle Après avoir enfilé ses bagues, le prince tendant ses bras devant lui et balançant sa main en fera jouer les feux et scintiller les gemmes Au geste-mot «tristesse», au geste-mot «se parer», le génie khmèr ajoute ainsi des adjectifs

Je vous ai donné deux exemples de gestes qui traduisent sentiment et action. Leur sens est clair et il n'est besoin que de les suivre attentivement pour les comprendre. Vous lirez sans commentaire la scène suivante : la princesse et deux servantes se promènent dans un jardin. La princesse voit une fleur, s'arrête, la montre : qu'elle est belle ! Une servante s'avance, la cueille, la donne à sa princesse. Tel est le texte que chante le chœur. Mais attention ! Regardez mieux les détails qu'a ajoutés la maîtresse de ballet. Que de vérité dans la stylisation ! Que de fines observations sous tant de conventions ! Pour saisir la fleur, il faut écarter les branches, isoler d'une main la tige fragile, de l'autre saisir (avec quelle précaution) la corolle, la détacher, en secouer le pollen, saluer la princesse avant qu'elle prenne l'offrande et après qu'elle l'a prise. Remarquez encore comment furent franchis les trois mètres qui séparaient la suivante de l'invisible buisson fleuri. Avez-vous compté les pas et vous êtes-vous aperçu qu'ils correspondirent à six mesures d'orchestre ? Avant que la fleur fût saisie, n'avez-vous pas remarqué que la servante s'était frotté les bras ? Pourquoi ? Ah ! vous êtes des profanes ! Vous ne savez pas voir les images ! C'est que le buisson fleuri était couvert de fourmis et que ces fourmis tombèrent sur les bras nus de la jeune fille.

Ceci dit, au moment où mes définitions vous mettaient en présence d'un système rigide, inviolable, et où vous alliez sans doute déduire que rien ne pouvait être plus monotone et borné qu'une telle conception théâtrale, je me permets de vous arrêter et de vous montrer d'un seul exemple la souplesse et l'infinie variété que le Cambodgien obtient d'elle : aujourd'hui ce sont des fourmis ; dans un autre rôle c'est la rosée qui gênera la cueillette. Là, une servante fait tout l'ouvrage ; tout à l'heure, les deux servantes collaboreront. Une autre fois, quatre femmes interviendront et chacune apportera une fleur à la princesse ou, de main en main, se passeront la même. Que la fleur soit

cueillie haute, presque hors de portée, ou sur le sol, et une plastique nouvelle, tout à fait différente de la précédente, se dégagera de corps baissés qui remplaceront les corps tendus.

Désormais prévenus, parcourez par la pensée la liste des gestes ainsi possibles, ainsi décomposés, ainsi rassemblés, dans tous les ordres d'idées et de faits. Or, ce n'est pas encore assez. La pantomime n'occupe que la moitié d'une représentation, l'autre moitié est danse qui, tantôt se mêle à la pantomime, se fond en elle, tantôt lui succède sans liens apparents. Les pas que fit la suivante pour aller cueillir la fleur furent des pas de danse. La promenade du trio avant l'épisode de la cueillette était danse. Des poses succédèrent aux poses parce que, même lorsque l'actrice ne mime rien et n'est assujettie à aucun texte, elle ne saurait se mouvoir humainement, au rythme de notre vie vulgaire et que toujours son corps doit se plier à cette volonté supérieure qui jamais ne s'abandonne, et décide que tout est indigne d'être exprimé qui n'a pas été choisi et épuré par le temps et la collectivité.

Ces attitudes de danse sans signification particulière doivent à leur tour nous retenir un instant. Elles sont, en quelque sorte, les lettres qui composent les gestes-mots dont je viens de vous entretenir. Bien plus, tel geste de pantomime n'aurait pas besoin, pour être compris, que la main droite soit dans telle position où nous voyons qu'elle fait bien et contribue à l'ensemble. Ces gestes sont alors comme des lettres étymologiques. Ils restent de l'origine même du théâtre lorsqu'il n'était que danse religieuse. Ils sont en tout petit nombre, mais reviennent à tout moment. On les trouve sur les bas-reliefs du VIIIe au XIIIe siècle où les représentations de danseuses abondent : la main retournée, la main épanouie, les mains jointes dans l'anjali, vous les reconnaissez bien et je n'ai pas besoin d'insister. Et pour peu que vous songiez dans la suite à l'allusion que je viens de faire, il vous sera facile d'entrevoir par quel

admirable labeur et quelle patience de l'imagination, les maîtresses de ballet qui, depuis des siècles, se sont succédé sur le tréteau khmèr sont parvenues, avec les quelques lettres que nous venons d'épeler, à composer le dictionnaire où une servante n'a qu'à puiser pour cueillir une fleur et l'offrir à sa maîtresse.

Au cours d'un premier inventaire de ce répertoire plastique inscrit seulement dans l'atmosphère et la mémoire de quelques vieilles femmes, répertoire que nous avons tenté de fixer par la photographie, nous avons réuni 1 165 attitudes principales qui sont un peu comme les mots-souches d'un lexique à la fin d'un volume. Chacune de ces attitudes a, en effet, un nom. Beaucoup de ces noms sont curieux et il y aurait dans leur étude philologique de nombreuses surprises.

Certains ont un sens immédiat : lever le bras, plier.

D'autres déterminent une action : pleurer, dormir.

D'autres vont nous intriguer : tenir la boule. Qu'est cela? Le geste est symbolique : entre le médius et sa paume, la main semble tenir une petite boule. C'est exactement un des signes que font depuis vingt siècles et d'Inde en Chine, des milliers de statues. Et voilà qui permet des hypothèses.

D'autres noms encore éveillent des analogies. Par exemple, le prince amoureux qui se présente à son amante prend une pose avantageuse, étend les bras, frémit sur les jambes, c'est la pose « du paon qui fait la roue », l'allusion est claire. Mais bien subtil qui trouvera l'origine ou l'analogie de la pose dite « les poissons qui viennent brouter sur la berge » qui est une pose sur les jambes pliées, bras ouverts.

Enfin d'autres noms sont intraduisibles, ne signifient rien, ne font allusion à rien. Laissons-les donc!

Pour en finir avec la plastique proprement dite du théâtre khmèr nous voyons que le mouvement n'est que le moyen de construire une attitude, une immobilité fugitive où tout le corps

s'équilibrera. Ainsi, lorsque l'actrice veut suggérer l'idée qu'elle quitte le sol, elle s'immobilise, ce qui est à peu près le contraire de ce que concevrait une danseuse occidentale. Elle compte donc pour provoquer l'illusion sur la forme symbolique que prendra son corps, indépendamment de ce qu'auront signifié les gestes précédents, de ce que signifie, si je peux dire, le contexte. Elle prend donc une pose qui réalise un équilibre si imprévu et si différent de ce que le raisonnement du spectateur prévoit, cet équilibre est si incompatible avec l'immobilité de laquelle il résulte cependant, que, chez ce spectateur, la sensation que l'actrice ne repose plus sur rien, s'est détachée du sol, prévaut sur la réalité.

C'est le même esprit qui règle l'hyperextension et l'hyperflexion des articulations. Il n'y a aucune dislocation, notez-le bien, rien d'anatomiquement anormal comme la pointe, par exemple, de notre danse classique européenne. Le geste dépasse légèrement ses limites habituelles. Dès lors, toute idée d'arrêt est détruite et la sensation d'immatérialité obtenue.

Voyons maintenant la technique proprement dite du théâtre cambodgien. Et tout d'abord, qu'est donc cette actrice de qui l'art attend tout, et de qui, en définitive, il dépend exclusivement?

Six ans, sept ans, elle débute, suit les exercices d'ensemble, ne comprend rien à rien. Peu à peu elle apprend que telle attitude correspond à tel air, qu'elle continue telle autre, que dans tel geste, le pied doit être à tel endroit et la main à tel autre, et pas ailleurs.

N'allez pas croire que les maîtresses de ballet lui font des discours et lui expliquent le pourquoi des choses! «Attends un peu, ma petite! Tu ne te cambres pas assez» et je te pince. «Voilà trois fois que je te dis de lever la main à la hauteur de tes sourcils, ça n'y est pas encore», vlan! une taloche! Et je te

tire le bras ! Et je te rentre mon doigt dans la hanche, juste à un point sensible que je connais bien ! Entre temps, va faire les commissions de tes aînées, balaye la chambre, apporte de l'eau. Et si tu es bien sage, nous recommencerons demain.

Les exercices d'ensemble ont lieu tous les jours et par catégories, d'après les quatre rôles fondamentaux du théâtre : les princes, les princesses, les géants et les singes. Chaque exercice dure trente minutes sans arrêt. La sueur ruisselle littéralement sur les visages, coule sur les nuques. Ah ! le dur labeur, la sévère préparation ! la savante sculpture dont une conférence entière ne vous donnerait qu'un résumé incomplet de la méthode.

A douze ans, notre petite actrice sait tous ses exercices dans leur ordre. Elle ne les exécute pas très bien, mais encore quelques torgnoles et, l'âge aidant, elle ne tardera pas à être correcte. Être correcte, seulement, terrible mot dans la bouche d'une maîtresse de ballet. Bref, à seize ans, une élève moyenne parvient à cette simple correction. Voilà. C'est tout. Nous avons une actrice. Elle est illettrée. Sur soixante-quinze actrices que comptait la troupe royale en 1927, quatre savaient lire et sur ces quatre, deux écrivaient, péniblement d'ailleurs. Sur onze maîtresses de ballet, une seule lisait et écrivait. Ainsi vont les choses. Donc, notre actrice est prête. Appelons-là Suon pour faciliter notre discours. C'est une fille obscure, servante et concubine du maître de la troupe, roi, prince ou haut mandarin. Son physique est moyen, moyenne son intelligence. Elle est souple : nous savons pourquoi. Mais deux choses se sont développées en elle et à un degré extraordinaire au cours de son long travail : sa mémoire et son orgueil. Dans sa carrière qui s'ouvre, cette mémoire lui tiendra lieu d'intelligence et son orgueil deviendra son stimulant. Toutefois, comme dans tous les pays du monde, si elle est jolie et intrigante, les choses lui seront bien facilitées. Enfin, si, tout en étant jolie et intrigante,

elle cultive sa souplesse et nourrit sa mémoire, elle deviendra étoile ou favorite, ou encore une favorite que, dès lors, chacun considérera comme une étoile.

Mais notre jeune Suon n'est encore ni celle-ci ni celle-là. Elle n'a jamais joué. On annonce le drame Chantalivong et on décide que Suon tiendra le rôle de la belle Sovan Mechha. Elle l'ignore, ce rôle. Il lui est impossible de le lire. Personne ne le lui expliquera. Elle s'asseoit dans un coin et la répétition commence sans plus de préliminaires. Voici enfin la première scène où Sovan Mechha apparaît. « Suon ! arrive ici ... et dépêche-toi un peu ! »

Alors la maîtresse de ballet se place devant elle, joue le rôle et Suon, comme un reflet de la maîtresse dans une glace, imite le modèle. L'orchestre fait rage, le chœur va son train. La jeune actrice enchaîne comme elle peut, trébuche, perd le fil et la voilà perdue. La maîtresse de ballet arrête chœur et orchestre, traite la patiente d'idiote, recommence la phrase plastique. Et l'on repart. Ainsi d'un bout à l'autre et des heures durant. La nuit tombe. On recommencera demain.

Or, dès la troisième répétition, Suon a classé les mille détails de son rôle et placé dans l'ordre qui convient les cent poses apprises au cours de ses exercices. Un rôle qui dure plusieurs heures est ainsi appris par une actrice de dix-huit ans en quatre ou cinq répétitions. Il est gravé dans sa mémoire. Deux ans après, si elle doit le rejouer, une seule répétition suffira.

Ainsi, le contraste entre la grandeur de ce théâtre, l'extraordinaire effort qu'il demande à l'actrice et la faiblesse, la médiocrité de celle-ci devient saisissant. Nous l'avons vu, ce théâtre, se passer de tout artifice, se contenter d'un texte banal, refuser décor et mise en scène. Et le voilà, saisissant son actrice, n'ayant besoin que d'un peu de chair et de jeunes membres, trop sûr de lui pour s'en remettre à des individualités. Dès lors, une troupe théâtrale n'est que matériel humain,

mouvement d'horlogerie. L'actrice n'est pas admirable par la beauté qu'elle crée, le geste qu'elle invente, elle est admirable par la beauté dont on la revêt, pas les gestes qu'ont étudiés et polis les générations qui l'ont précédée. Et peu à peu, ainsi équipée, pétrie, animée, elle augmente son répertoire, ajoute le rôle au rôle. Du rôle de suivante elle passe à celui de confidente, puis à celui de reine. Elle avance hiérarchiquement et s'enrichit, non pas de créations successives, mais par une absorption de plus en plus complète du vocabulaire stérile, elle dépasse pourtant bientôt le niveau où l'auraient élevée son intelligence et son tempérament de femme moyenne. Tout le passé entre dans son jeu : elle le recrée chaque fois.

Et, je ne le répéterai jamais assez : la plastique du théâtre khmèr est si flagrante qu'il suffit que cette gamine insignifiante et roturière qui, il y a cinq minutes, s'amusait avec ses semblables en riant aux éclats, il suffit, dis-je, que, sans même revêtir ses velours pailletés et ses lourds bijoux, en simple costume de répétition, il suffit qu'elle se campe tandis que l'orchestre retentit, qu'elle ploie les jambes et ouvre les bras, pour qu'elle soit transformée. Sa face, grave tout à coup et sans expression, devient sans âge. Tous ses gestes qui ne sont plus que stylisation lui retirent ce qui lui restait d'humain. D'un seul coup cette vie médiocre est transformée. Toute vive — et comme l'on passe de l'ombre à la lumière — cette petite bonne femme de rien du tout s'avance sur un plan surnaturel et ce qui nous vient d'elle désormais n'est plus que légende, art et traduction.

Je pense que vous n'avez pas oublié qu'il ne s'agit toujours que de Suon, actrice correcte. Imaginez maintenant une actrice au beau visage, d'un port altier. Au lieu du sujet qui s'applique, voyez celui qui se meut avec aisance, car, n'est-ce-pas, il y a souplesse et souplesse : la souplesse toujours tendue et la souplesse qui s'abandonne, il y a des mains miraculeusement fines

et des mains vulgaires. Telles sont les nuances qui peuvent classer la vingtaine d'actrices, pourtant impersonnelles, qui vont jouer ce soir et que du premier coup distingueront les aficionados. Ces considérations n'ont pas besoin d'être développées.

Puisque l'actrice est une automate, à qui reviennent le mérite et toute la science et tout l'art dont est chargé une représentation ? A la maîtresse de ballet.

Cette femme est donc géniale ? Pas le moins du monde. Mais elle est une actrice vieillie, qui a joué tous les rôles, toutes les pièces, qui a vu passer des générations de ballerines ! Elle est le dictionnaire vivant. Elle dispose donc de la liberté d'agencer les phrases, d'en régler la durée, de souder l'épisode à l'épisode. Il y a bien encore une tradition dans cet agencement et ces soudures, mais, de-ci, de-là, il y a place à un coup de pouce. Et ce coup de pouce elle le donne. Voyons un peu.

Suon tient le rôle de la belle Sovan Mechha. Au cours d'une scène, elle doit quitter, la nuit, son palais, durant le sommeil de ses parents et de ses servantes, et aller retrouver son bien-aimé, ni plus ni moins, le livret ne dit pas autre chose. La tradition présente la princesse sur son lit. A ses pieds, quatre servantes dorment. La belle descend du lit et dans une danse d'une vingtaine de mesures, elle est censée traverser l'espace qui la sépare de son séducteur, ni plus, ni moins.

Assistant à cette répétition, un lettré, un prince, le roi, estime cette sortie banale et en fait la remarque à la maîtresse de ballet. Nous vivons au XVIIIe siècle. La maîtresse de ballet se recueille puis ordonne à l'orchestre de prolonger son thème quarante mesures au lieu de vingt. Elle prend la place de Suon. Elle s'éveille, se lève, se dirige vers la sortie... mais au lieu de poursuivre, elle heurte du pied une servante endormie, prend peur et court se recoucher. Voilà la donnée initiale transformée, corsée. Et Suon, ayant appris cette scène de la sorte, la jouera

désormais sans y rien changer Un siècle plus tard, un nouveau critique se montrera plus exigeant encore. La maîtresse de ballet, élève de Suon heurtant du pied la servante la fera se réveiller et esquisser une recherche à tâtons Ainsi, d'âge en âge, cette scène se perfectionnera Êtes-vous convaincus que ce théâtre n'est point immobile? S'il dispose d'éléments sacrés, immuables ou inertes, ces éléments servent à une lente transformation, s'incorporent à des combinaisons toujours différentes mais permises seulement aux artistes qui possèdent le vocabulaire dans sa totalité et seules peuvent apprécier la nécessité, l'opportunité et la possibilité d'un changement

Assistons maintenant à une représentation classique Elle a lieu généralement la nuit Dès deux heures de l'après-midi, l'habillage commence L'actrice est cousue dans ses vêtements, pourquoi? parce qu aujourd'hui Suon joue le rôle du prince, demain ce sera une de ses compagnes. Ces deux jeunes femmes n'ont pas la même corpulence, ainsi le vêtement cousu peut être ajusté sur chacune L'habillage complet, la mise du fard qui couvre chaque face, comme celle d'un Pierrot, durent environ deux heures Chaque actrice est responsable des bijoux qui la parent et qu'elle rend après chaque séance Deux heures avant l'ouverture, la troupe est prête et attend

La représentation traditionnelle commence par un ballet, le « Châp Robam » ce qui peut être exactement traduit par l'expression « Ballet d'ouverture ». Dans un instant, le cinéma va vous montrer durant trois minutes quelques figures de ce ballet exécutées par la troupe royale Dansé complètement, il dure cinquante-cinq minutes sans arrêt et comporte cinq reprises séparées par quatre grands saluts Les actrices vont par couple. Le thème est une promenade amoureuse.

La pièce au programme commence aussitôt après. Il n'y a jamais d'arrêts, d'entractes. Les personnages d'une scène sortent en même temps que ceux de la scène suivante font leur

entrée Ainsi jusqu'à l'aube, et ainsi, à l'occasion de certaines fêtes, durant plusieurs nuits successives

Le prince prend congé du vieil anachorète son précepteur, afin de regagner le palais du roi son père Il est accompagné du géant qui doit le protéger au cours de son voyage Tel est le premier épisode L'anachorète est assis sur le lit de camp Son disciple l'ayant salué, il passe dans la coulisse et le jeune prince, suivi du géant, fait des tours de scène, ce qui simule son voyage à travers forêts et plaines Après quoi, les voyageurs disparaissent par la porte de sortie

Un roi et une reine entrent, s'installent sur le lit, deux servantes s'agenouillent de chaque côté Leur fille, escortée de quatre servantes se présente, vient leur demander la permission d'aller se promener dans la forêt voisine Les parents accordent la permission. Ils ne sont venus que pour cela et ils disparaissent dans les coulisses Et voilà la deuxième scène

Troisième scène Promenade de la princesse.

Quatrième scène Vous l'avez devinée le prince et son géant passant par là, aperçoivent les promeneuses Et là, je préfère vous prévenir, car vous ne pouvez imaginer ce qui va se passer le prince devient amoureux de la princesse. Rencontre Émerveillement de l'un, confusion de l'autre Déclaration. Refus Plus de trente motifs traditionnels, et tous aussi charmants les uns que les autres, peuvent être soudés sur ce thème

Quatrième, cinquième, dixième scène Les difficultés que devra surmonter l'idylle qui vient d'éclore, commencent et se poursuivent Les parents de la fillette prévenus envoient des guerriers afin de s'emparer du prince Mais le géant intervient

Onzième scène Ici, un incident les actrices muettes jusqu'alors parleront et donneront quelques brèves répliques Un divertissement comique, grotesque même, souvent satirique se déroule Les guerriers sont poursuivis par le géant Ils déambulent en tremblant, les mains jointes, leur chef couvrant leur

retraite Tout à coup, ils s'arrêtent Ils voient quelque chose d'inquiétant

— Qu'est-ce? demande le chef

— Là ! dit le soldat de tête en montrant le lointain devant lui

Et la troupe se sauve Le chef la ramène Nouvel arrêt Même terreur Même question Même réponse Et la bande fait de nouveau demi-tour Trois fois le jeu de scène reprend et par cette répétition commence le caractère comique de l'anecdote

Enfin le chef se décide et, montrant un courage où sa peur transparaît, il passe et va reconnaître le danger Il avance Il y arrive en tremblant C'est une flaque d'eau qui miroite !

Alors tous ces guerriers en déroute prennent tout à coup des allures de tranche montagnes. Ils crient «En avant ! », brandissent des armes terribles, rajustent leurs équipements, se donnent des claques dans le dos. Rien ne peut les arrêter, en vérité ! Et chacun, passant près de la flaque d'eau, s'agenouille et, plein de bravoure .. boit un petit coup !

Vingtième scène. Après la farce, le drame reprend son cours La princesse a cédé à l'amoureux et son père la chasse Il faut la voir, misérable et pathétique se traîner à ses genoux, le suivre en rampant, caresser les pieds de ce père intraitable que rien ne peut attendrir, le supplier en étendant les bras, ployée, mourante et partir enfin, en titubant . Il y a là cinq minutes de pantomime admirable et poignante, à la fois si humaine et si mesurée, d'une technique si difficile et d'une telle pureté que je ne crois pas que nous ayons une scène comparable dans tout notre théâtre classique

Trentième scène. .

Il est trois heures du matin Le drame n'est pas terminé ! Laissons-le et arrêtons-nous aussi Vous avez vu, cinq heures durant, une vingtaine de jeunes femmes princes, princesses, géants, suivantes, guerriers, parés de vêtements et de bijoux aux formes séculaires, courant, aimant, adorant, combattant,

passant des cieux à la terre, remplies de toutes les passions humaines et détentrices de toutes les puissances divines. Vous les avez vues, le corps onduleux, la figure impassible, sans fatigue apparente, les yeux vagues, glisser, s'enlacer et se succéder dans un ordre impératif et portées par un orchestre et des chœurs enchaînés au même rythme. Vous avez suivi un millier de poses agencées d'avance, dont chacune porte un nom et qui s'adaptaient comme dans autant d'empreintes conservées par une atmosphère historique. Ainsi, vous avez vu les fleurs d'une des plus belles traditions qui soient encore au monde.

(Les projections qui ont illustré cette conférence ont été établies d'après les clichés de la Direction des Arts Cambodgiens. Le film, tourné par les opérateurs de la maison Pathé a été gracieusement prêté par l'Agence économique de l'Indochine.)

NOTES

SUR

LES *DUB-BI MA-RU-TI* DE NUZI,

PAR

CHARLES-F JEAN

Dub-bi ma-ru-ti est l'*incipit* d'une centaine de textes environ, édités presque tous récemment, par Ed Chiera[1] qui les découvrit, en 1925, sur le site de Nuzi, localité qui se trouvait à 16 kilomètres environ au S-O de Kerkuk = Arrapḫa[2]

Ces textes ne sont pas datés[3] Chiera et Speiser, qui en

(1) Edward CHIERA, *Inheritance Texts* (Publications of the Baghdad School Texts, vol I), in-4°, Paris, 1927 La plupart des 100 tablettes éditées dans ce volume sont des *dub-bi ma-ru-ti*, il y en a trois dans CONTENAU, *Lettres et Contrats* (vol IV de *T C L*), nos 14, 17 (antérieurement édité et traduit par SCHEIL in *R A*, 1918, p 67) et 44, et trois autres dans GADD, *Tablets from Kirkuk* in *R A*, XXIII (1926), 49-161 ce sont les numeros 11, 34, 51

(2) Voir CHIERA SPEISER, *A new factor in the history of the ancient East* in *The Annual of the american School of Oriental Researches*, VI (1924-1925), p 77 et 83 Antérieurement SCHEIL, in *R A*, p 65

(3) On lit pourtant au n° 82 de Chiera, l 26-27 *mu 1 Ki-bi-Te-is-su-up lugal* ša dub alWi-in-ni-ir-gi (Chiera-Speiser admettent que les villes les plus importantes du pays avaient leurs rois, *loc cit*, 89)

IMPRIMERIE NATIONALE

ont étudié quelques-uns en collaboration, estiment qu'il convient de reporter la date de leur rédaction entre le début et le milieu du 2e millénaire. Cette date fut acceptée par M. David[1], Cuq, au contraire, et tout récemment P. Koschaker ne se croient pas autorisés à remonter au delà de la fin du xve siècle avant J.-C.[2].

I

Sens ou contenu de ces textes

La majeure partie des textes débute ainsi :

dub-bi ma-ru-ti ša 𒁹 X *mâr* N
𒁹 Y *mâr* B
a-na ma-ru-ti 𒍑*-ma*

ou 𒍑 (*uš*) ou *i-pu-uš* ou quelque autre graphie analogue, que que l'on peut traduire, naturellement :

Tablette d'adoption *par laquelle* X fils de N
Y fils de B
a adopté

ou bien :

Tablette d'adoption *de* X fils de N
Y fils de B (*l'*)a adopté

(1) *Die Adoption im Altbabylonischen Recht* (Leipzig, 1927), p. 109 (*Anhang*, II).

(2) Voici leurs opinions respectives : Cuq : entre 1350 et 1250 (*Journal des Savants*, 1927, p. 341), Koschaker : vers la fin du xve et le commencement du xvie siècle (discussion dans son *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarnazeit*, p. 15-19), Scheil, *loc. cit.*, avait écrit : «avant l'an mil, avec toutes réserves ».

X. étant le sujet du verbe et, par conséquent, le père adoptif

Et c'est ainsi qu'ont traduit Scheil[1], Gadd et Chiera-Speiser[2] Koschaker, au contraire, admet l'inversion et traduit

Adoptionsurkunde[3] *den* X Sohn des N
hat Y Sohn des Y
adoptiert[4]

Il est évident que les conclusions qu'impose cette traduction sont autres que celles qui se dégagent de la traduction précédente

Qu'il n'y ait pas d'inversion à faire[5], eu d'autres termes que la dernière personne nommée soit le régime direct, cela ressort nettement, nous semble-t-il, d'une dizaine de textes dans les-

(1) *R A*, 1918, p 66 (tablette fragmentaire)

(2) *Selected «Kirkuk» Documents*, dans *J A O S*, t XLVII, 36-60 (n° 1)

(3) *Dub-bi ma-ru-ti-ša* Adoptionsurkunde

(4) *Loc cit* p 170 = n° 82 de Chiera Koschaker a traduit deux autres numeros 21 et 22 Le 21 = Chiera, 8, par lui-même ne resout pas la difficulté, car ici, la rédaction du texte autorise l'inversion, quant au 22 = Chiera, 25, rien ne prouve que les trois individus nommés en second lieu constituent le sujet du verbe, puisque de *nadânu* il ne reste que *i-*▨, on peut très bien supposer *i-*[*din*], comme en bien d'autres endroits, ou *i-di-in*, comme 100, 9, ou *i-ti-in*, comme 56, 8, 64, 7, etc Au numéro 64, c'est le second nommé qui adopte, et, precisément, le texte est rédigé en conséquence (Noter la ligne 25 le second y est appelé *bel kiri*)

(5) A moins que l'inversion ne soit imposée par le texte lui-même, comme au n° 25

. *Sa T* . *mâi V*
𒁹 *Se* 𒁹 *A*
a-na ma-ru-ti i-pu-šu

Ce sont précisément les deux derniers, *Se* et *A* , qui ont répondu des réclamations de tiers et qui acquittent l'*ilku* — Cas analogue au n° 64

quels *le sujet*, *et* par conséquent, *le verbe* aussi *sont au pluriel* et *le régime au singulier* [1]

[2] *ša* 𒁹 *C* *mâr N*
𒅇 𒁹 *D* *mar N*
𒁹 *Z*
a-na ma-ru-ti i-pu-šu-su-ma [3]

Ce sont donc C et D qui «adoptent» Z

De même dans le texte 67

ša 𒁹 *E* *mâr*
𒅇 *ša* 𒁹 *F* *mâr*
𒅇 sa 𒁹 G *mâr*
𒁹 *J* *mâr* *i-te-ip-šu-šu-ma*

ou bien, n° 94

ša 𒁹 P
ša Q } *mârê O* .
𒅇 ša R
𒁹 A *i-te-pu-šu-uš*

Grammaticalement, on pourrait voir, dans les trois groupes de cas que nous venons d'examiner, l'état relatif du verbe *epêšu*, mais il ne semble pas que l'on obtienne ainsi une bonne traduction

[1] Nous pourrions ajouter que cela résulte aussi des contrats d'adoption proprement dits dont le libellé *formel* est identique à celui que nous étudions ici Voir, par exemple, le n° 59

[2] Dans les quelques formules que nous allons citer, ces points correspondent toujours à *dub-bi ma-ru-ti*

[3] N°s 38 et 39, et, avec la seule variante du verbe *i pu-šu-uš*, n°s 19, 46, 52, (68), 77, 82, 7 et suiv , 83

De même n° 71

ša 𒁹 *K* }
ša 𒁹 *L* } *mârê X*
𒋀 *ša* 𒁹 *M.* }
𒋀 *ša* 𒁹 N *mâr V*
𒁹 *Y* *mâr* *i-te-pu šu-šu-ma*

ou enfin, n°s 3, 15, 37

sa 𒁹 *Q* }
𒁹 *P* } *mârê N*
𒁹 *R* i-pu-šu(-uš)

Relevons quelques cas curieux
N° 29.

ša 𒁹 *S* *mar*
𒋀 *ša* 𒁹 *T* *mar*
𒋀 𒁹 U *mar*
i-te-ip-su-šu-ma

Plus étrange, n° 12

ša 𒁹 *A* *mâr*
𒋀 𒁹 *B* *mâr* *i-pu-uš* (1)

Voici un de ces textes (Chiera, n° 34)

tup-pí ma ru-ti ša ¹*Ki-it-ta-a-a*	Tablette d'adoption par laquelle Ki-it-ta-a-a,
mâr Si-i-bi-šarri ¹*Te-ḫi-ip-til-la*	fils de Si-i-bi-šarri, Te-ḫi-ip-til-la,
mâr Pu-ḫi-še-en-ni a-na ma-ru-ti i-pu-uz-zu	fils de Pu-ḫi-se-en-ni a adopté

(1) N°s 40 et 85 *i-te-pu-uš*, simplement [signe]. N°s 10, 17, 49, 66, 90 On peut citer aussi 70, . *ša* 𒁹 F *u ša* 𒁹 G 𒁹 A [signe]

1 *imêr eqli i-na li-it eqli ša* ¹*Se-el-wi-na-ri*	1 *imêr* de terre à côté de la terre de Se-el-wi-na-ri
i-na mi-ir-ta-di ša É-GAL-GAL	à la mesure du Palais,
i-na ^al^*Ar-di-ḫi* ¹*Ki-it-ta-a-a*	dans Ar-di-ḫi, Ki-it-ta-a-a
a-na ¹*Te-ḫi-ip-til-la ki-ma zitti-šu i-din*	à Te-ḫi-ip-til-la, comme sa part héréditaire a livré [1],
ù ¹*Te-ḫi-ip-til-la 8 imêr še (meš)*	et Te-ḫi-ip-til-la 8 *imêr* de grain
a-na ¹*Ki-it-ta-a-a ki-ma qišti-šu i-din*	à Ki-it-ta-a-a, comme don, a livré
šum-ma eqlu pa-qí-ra-na i-ra-aš-ši	Si la terre a un revendiquant,
¹*Ki-it-ta-a-a ú-za-qa-ma*	Kit-ta-a-a la libérera,
a-na ¹*Te-ḫi-ip-til-la i-na-din*	à Te-ḫi-ip-til-la il (la) livrera,
ù il-ka₄ eqli šu-ma na-ši	et la «charge [2]» qui (est sur) la terre, il (Kittaya [3]) supporte [4]
šum-ma ¹*Ki-it-ta-a-a i-bal-kat*	Si Ki-it-ta-a-a viole (le contrat),
1 ma-na kaspi 1 ma-na ḫurasi i-na-din	1 mine d'argent (et) 1 mine d'or il livrera

pan (noms de neuf témoins, avec le nom de leur père), puis

9 (scribe 6) *awêlû mu-še-el-wu ša eqli*	9 hommes arpenteurs [5] de la terre

(Noms de deux autres témoins, dont le scribe, et le ^aban^*kunuk* de cinq de ces témoins, dont le scribe.)

De ce que nous avons dit, nous concluons

1° C'est le «père adoptif» qui livre au «fils adopté» terre ou maison comme ḪA-LA «part héréditaire», et le fils fait un

[1] Mais l'adopté ne doit la recevoir qu'après la mort du père, comme l'a montré Gadd, basé sur les nᵒˢ 34 et 51.

[2] Pour le sens de *ilku*, voir *Vocabulaire*.

[3] C'est bien le «père adoptif» qui porte, voir explicitement, nᵒˢ 23, 23-24, 37, 14-15.

[4] Preuve que la terre ne sera propriété effective de l'adopté qu'à la mort du père, comme l'a fait remarquer Gadd, au sujet de ses deux textes.

[5] Gens ayant «délimité» (*lamû*) 23, 13-14 : *i-na še-pi-ša u-še-el-wi-mi*.

don, NIG-BA, à son père adoptif monnaie, grain ou quelques têtes de bétail

Le n° 6 confirme cette première conclusion

2 imêr eqli	2 *imêr* de terre
[1]It-ḫi-ib-šar-ri	It-ḫi-ib-sar-ri,
mâr Ḫa-na-a-a	fils de Ha-na-a-a,
a-na [1]Te-ḫi-ip-til-la	à Te-ḫi-ip-til-la,
mâr Pu-ḫi-še-en-ni ki-ma mud-di-šu	fils de Pu-ḫi-še-en-ni, comme sa mesure [(1)],
i-id-di-en	a livré
ù a-na mârù-ti i-te-pu-us	et l'a adopté
ù ša i-ba-la-ka-tum	Et celui qui violera (le contrat)
i-na be-ri-šu-nu	entre eux,
2 ma-na kaspi	2 mines d'argent
I-LAL-E	payera [(2)]

2° En fait, il ne s'agit pas d'adopter au sens courant du mot, sinon le même individu serait tantôt adopté [(3)] et tantôt adoptant [(4)] Il en serait ainsi, d'ailleurs, même si l'on admettait que le dernier terme de la proposition représente l'adoptant,

3° Quelquefois, plusieurs personnes adoptent un même individu [(5)] Par conséquent, et quelle que soit la traduction que l'on adopte (inversion ou non des premiers termes) que plusieurs livrent les parcelles de terre ou que plusieurs les reçoivent, un fait demeure acquis *plusieurs personnes les possè-*

(1) Chose mesurée

(2) Voir aussi le numéro 51 de Gadd

(3) Par exemple, Teḫip-tila est adopté (= nommé en second lieu) n°s 1-6, 10, 11, 14-16, [17], 19-21, 23, 24, 30, 31, 33-38, 40 46, 51, 54-58, 62, 63, 65, 67, 69, 72-77, 79-81, 84, 86, 90-92, 94-97, 99, 100 (et 64, car, bien qu'il soit nommé second, la rédaction du texte montre que c'est bien lui qui acquiert la terre, appelée *verger* à la ligne 25)

(4) *Le même* Teḫip-tila est adoptant aux numéros 7, 8, 12, 18, 22, 25, [26], 28, 32, 53, 93.

(5) N°s 3, 15, 37, 19, 29, 38, 39, 46, 52, 68, 71, 77, 83, 94.

dent en commun. La *Correspondance de Ḫammurapi avec ᵈŠamaš-ḫasir*[1] avait déjà révélé que plusieurs fonctionnaires possédaient quelquefois en commun un même fief royal;

4° Quelquefois, ce sont des femmes qui «adoptent»[2]; d'autres fois, les femmes sont «adoptées»[3];

5° On ne peut pas dire que l'adopté[4] est pauvre[5], puisque l'amende à payer par celui (adoptant ou adopté[6]) qui viole le contrat est souvent de 1 mine d'argent et de 1 mine d'or, ou de 10 mines d'argent et de 10 mines d'or[7], et, d'autre part, Teḫip-tila, qui est tantôt adoptant et tantôt adopté, donc tantôt aliénateur et tantôt acquéreur, n'est pas un petit propriétaire;

6° L'étude de ces textes donne l'impression que l'on a voulu tourner une loi sans tomber sous les coups de la Justice. En effet, nos contrats ont l'apparence d'*adoptions*, et pourtant il ne s'agit pas d'adoptions réelles; il y a aliénation de parcelles de terre ou de maisons, et pourtant ces aliénations ne sont ni des ventes, puisque l'*ilku* reste à la charge de celui qui aliène et ce que lui livre l'acquéreur est appelé «don», ni des donations, sinon l'acquéreur n'aurait pas à faire un «don»[8].

(1) Thureau Dangin, in *R. A.*, XXI (1924), p. 1-58, voir p. 2-3.

(2) Nos 57, 31 (une femme et un homme adoptent un «fils»); dans ces deux textes, c'est Teḫip-tila qui est «adopté».

(3) Nos 18, 82, 7 et suivants.

(4) Ou l'adoptant, suivant que l'on fait ou non l'inversion.

(5) Opinion de Chiera-Speiser (*A new factor* ..., *loc. cit.*), et de Koschaker en termes analogues (*loc. cit.*, p. 57).

(6) Qui que ce soit : *ma-nu-um-ma ša* KI-BAL (*tu*) 2 *ma-na*, etc., 1, 10 et suivant, 7, 14-17 : 1 *ma-na*, 13, 23-25, 31, 19-20, etc.

(7) Nos 9, 22, 82, 12-13.

(8) Nig-da : *quištu* «don ou cadeau». S'il s'agissait là du prix d'achat déguisé, il serait bien modique.

par contrat et, de plus, la terminologie de l'adoption n'aurait pas de raison d'être,

7° Quelle loi voulait-on tourner?

La loi que supposent Chiera-Speiser[1] interdisant d'acheter les terres reçues en héritage et dont le but aurait été de protéger les petits propriétaires contre les puissants et de conserver intacts les biens de la famille? Mais, nous l'avons fait remarquer, dans nos textes, il ne s'agit pas nécessairement de petits propriétaires L'*ilku*[2] qui demeure à la charge de l'adoptant fait songer au service de même nom que devaient au roi les fonctionnaires concessionnaires de fiefs à titre précaire[3] Or, cette précarité ne serait-elle pas tombée en désuétude, à Nuzi? Peut-être ces fonctionnaires ou leur fils[4] avaient ils fini par se considérer comme personnellement *propriétaires* Dans plusieurs textes, l'adoptant se dit *bêl eqli* « propriétaire de la terre »[5] La loi[6] interdisait aux concessionnaires de vendre leurs fiefs et de les léguer à leur femme ou à leur fille Ce serait cette loi que l'on aurait voulu tourner au moyen du titre coloré de l'adoption, l'aliénateur aurait joui, sans doute, de quelqu'un des privilèges du fils adoptif, ce qui expliquerait la modicité du « don » qu'il recevait.

Et le procédé avait acquis force de loi, puisque les contrats de cette catégorie sont nombreux et rédigés soigneusement

(1) *Loc cit*, p 86.

(2) Dans certains textes, il ne figure pas, on peut supposer qu'il le faut sous-entendre Koschaker (*loc cit*, p 60) n'admet pas que ce mot ait, dans nos textes, le sens de «service», ni celui de «taxe»

(3) Thureau-Dangin, *loc cit*, p 4

(4) Les fils, à condition d'être majeurs, obtenaient le fief de leur père. Id, *ibid*, p 3 (avec références)

(5) Nos 10, 26, 39, 18, 64 (nous avons fait remarquer déjà que, dans ce texte, c'est la seconde personne nommee qui adopte et que, precisement, le texte est rédigé en conséquence), 86, 26, 93, 33

(6) *Code de Ḫammurapi*, § 36-37

suivant des formules fixes, un fils du roi, *mâr šarri*[1], figure même, une fois, parmi les témoins

II

Langue et Grammaire

D'après Chiera-Speiser, les noms de personnes et de villes, les termes techniques et certains détails ethnologiques et grammaticaux, prouvent que la langue originale des Nuzites était la même que celle des Ḫurrites-Mitannites[2], mais nos *dub-bi maru-ti* sont rédigés en akkadien *sui generis*, dont[3] nous grouperons ici, simplement, les principaux caractères.

1. *Graphie*

A *Voyelles* — 1° *i* et *e* ne sont pas toujours distingués[4] *i-ki* pour eqi (?) «cours d'eau, canal»; an-ni-it-te (*annîti*), 8, 7, i-*ti*-pu-uš, 89, 4, partout ailleurs i-*te*-pu-uš; — *e*-pu-uz-zu-ma, 32, 4, 64, 3, 76, 4, partout ailleurs *i*-pu-uz; — el-te-gi (*laqû*), 23, 16

2° Comme dans les lettres de Mitanni (Tušratta), on répète la voyelle d'une syllabe ouverte, bien qu'elle ne soit longue,

[1] N° 8, 23 Il est peu question du roi, d'ailleurs, dans ces textes Koschaker (p 63, n° 3) a relevé qu'on y parle trois fois de terre ou de verger de la reine (9, 8, 20, 9, 51, 6), de biens immobiliers et d'esclaves du «Palais», *ekalli*

[2] En 1918, Scheil faisait observer (*loc cit*, p 65, n° 2) que la langue propre des gens qui avaient écrit les deux textes qu'il éditait, et dont le premier est une [*dub-bi ma-ru-ti*] de Kerkuk-*Arrapha*, paraissait avoir de l'affinité avec le *mitanni*, «comme plusieurs l'ont pensé après Pinches (1897)»

[3] Pour les termes considérés comme proprement mitannites, voir Koschaker, qui les a relevés *loc cit*, p. 14-15, notes

[4] Voir *Morphologie*, *Pronom indéfini*.

ni par nature, ni par position pa-ki-*ra-an*-na, 77, 11 (Contenau, 44, 10), il-ta-*na-a*-nu (*iltânu*), 92, 6, šu-*pa-al* (ina), 9, 8, etc., ú-*ma-al*-la[1], ú-*za-aq*-ma[2], *na-a*-ši[3], *na-a*-šu-ù, 38, 19, 56, 16, *na-aš*-šu, etc.[4], is-sa-*ba-at*, 8, 9, il-*qa-a* (accus. sing.), i-din-*na-aš*-šu, id-di-*na-aš*-šu, i-ti-na-aš-šu, it-ti-na-aš-šu, etc., mais *id-din-aš su*[5], i-bal-la-ka-at-ma, 36, 16

bi-ir-qa (ou *ka*)[6], pa-*i-ik*-ra-na, 10, 13, *mi-in*-ta-di[7], sa-*ti-ir*, 29, 28, 78, 21, i-*di-in*, 100, 9, cf. 11, id-*di-in*, 82, 11, *i-ti-in*, 84, 6, *i-it-ti-in*, 90, 6, in-*ti-in*, 95, 8, it-ta-*ti-in*[8], i-ḫa-*li-iq*, 8, 12

i-pu-ú-zu-ma (*epêšu*)[9], ma-*ru-ut*-ti, 53, 1, 89, 3, (dans chacun des autres textes *ma-ru-ti*)

e-i pour *i*: ma-ru-tè-i (*mârûti*), 33, 1 et 3

i-e pour *i*: tab-ri-e (*tabrî*), 87, 5, e-li-en, 46, 8, 70, 6, 83, 8, e-li-en-nu, 87, 8, id-di-en (*iddin*), 72, 6, i-id-di-en, 6, 6, it-ta-di-en, 89, 7.

B. *Idéogrammes*: Ì-LAL ou Ì-LAL-E, SÈ (nadânu) au singulier 10, 10, 58, 7 et 10, 62, 6 et 9; 69, 6, Contenau, 44, 8; au pluriel 49, 8, et, souvent, accompagné d'un complément phonétique[10], [cunéiforme] (*lamû*), 95, 36: *an-nu-ti* IGI (meš) *ù šu-nu-ma* A-ŠAG NIGIN, dans cette formule fréquente, on a habituellement, au lieu de NIGIN, *mu-še-el-mu-ú* ou quelque terme équivalent[11], DIR (*malû*), Contenau, 14, 11, — AN-ZA-QAR

(1) *Vocabulaire*: *malû*.
(2) Voir plus loin: *Morphologie, Verbe*.
(3) *Passim*.
(4) Voir: *Morphologie, Verbe*.
(5) *Idem*.
(6) Voir: *Phonétique, Metathèse*.
(7) Voir: *Vocabulaire*.
(8) Etc. Voir: *Phonétique, Dentales*.
(9) Pour les réferences, voir: *Morphologie, Verbe*.
(10) Voir plus bas: *Complément phonétique*.
(11) Voir *Morphologie*.

A-SAG, GUD, GUN (*biltu*), GIŠ-ŠAR, GIŠ-ŠAR GAL-LA, 29, 19-20, É-GAL, 43, 6, 82, 6, É-GAL-GAL ou É-GAL[kal] (?) 4, 4*a*, 22, 5, 30, 6, 34, 5, URUDU, ḪA-LA, IMER (mesure), KÁ, 59, 28, KA-GAL, 68, 41, KASKAL, NIG-BA, et des idéogrammes avec compléments phonétiques que nous allons citer

C *Déterminatif* — 𒁹 précède les noms propres de personne, il ne figure pas cependant devant le nom du père dont le fils vient d'être nommé, ni devant les noms des témoins [1] Devant les noms propres de femmes, nous avons *sal*

Pour les empreintes de cachets, on a le plus souvent [zá]*ku-nuk* 𒁹 suivi du nom propre, quelquefois *zá* 𒁹 seulement 7, 16, 34, 24, 24, 29, 30, 31, 32, 53, 55, 59, 61, 76, 78, 98, ou *zá* sans *cuneus* vertical 6, 24, 29, 44, 46 et 47, 83, 85, 87, 42, 43 et 46, parfois, dans un même contexte, on a *zá* 𒁹 pour quelques noms et [zá] *kunuk* 𒁹 pour les autres, 5, 35; 42, 56, 60, 64, 68, 75, 89, cf. 94, 96 [2].

On met quelquefois *iš* devant *ta-a-a-ri* Devant les noms propres de villes ou de villages, *al*, devant *apin* « mesure » *giš*

Pour le pluriel, *meš* (suivi, quelquefois, du complément phonétique *tum* ou *ti*) après les noms de personne IGI, LÚ, ŠEŠ par exemple dans la formule *an-nu-tum* IGI (meš) [tum] *mu-še-el-mu-ú*, 80, 19, 96, 36, cf 89, 19 LÚ (meš) IGI (meš) [tum]*mu-še-el-mu-ú*, IGI (meš) [ti] 3, 16; (*ši-bu-ti* 81, 35); 9 LÚ (mes) *an-nu-tum* IGI (meš) [tum], 48, 28. Généralement au lieu de IGI (meš) on a LÚ (meš). Šeš (meš) *an-nu-tum* 60, 11 et 14, (ŠEŠ *an-nu-tum*, 3, 2). Après DUMU, *meš*. De même, après *gud*, 3, 8, et après les noms de choses SÍG, 9, 11; 29, 13; 76, 10, NAGGA, 9, 11; quantité de ZABAR, 76, 9, ŠE, que l'on écrit *aussi souvent* sans aucun signe du pluriel, TÚK 68, 14, 76,

[1] Exceptions le signe 𒁹 se trouve après IGI, devant le nom de chaque témoin aux n[os] 7, 10, 17, 53, 86, 90.

[2] Au n° 33, on a devant *chacun* des noms propres zá (meš) 𒁹.

12, 80, 7, 86, 7, 76, 9 (TÚK *hi-a meš*), É (meš) 17, 10, É (*hi-a meš*) 48, 6, 59, 6, mais, partout ailleurs É (*hi-a*) 20, 5, 24, 5 et 8, 39, 5 et 6, 82, 9, 83, 10, URUDU (*meš*) 30, 9, 37, 10, 38, 13, 46, 12, 48, 9; 91, 11, 92, 10, mais aussi sans aucun signe du pluriel, 20, 12, 23, 15, 28, 11, 47, 13, 64, 10, A-ŠAG (meš)^{ti}, 31, 17, 51, 6, 83, 1, 5, *qa-aq-qa-ru pa-i-hu* (meš) *30* (n° 46, 5). Dans les verbes KI-BAL (meš), 60, 16.

D *Compléments phonétiques.* On écrit la dernière syllabe du mot akkadien, après l'idéogramme DUMU ^{ti}, 39, 3, 73, 3, 75, 3, 83, 1, 5. Partout ailleurs, c'est-à-dire dans 90 textes environ *ma-ru-ti,* nous avons, 26, 1 et 5, dans les *Lois assyriennes,* pour une femme on écrira (1), *dub-bi* ou *tuppi* ^{pi} (?), *passim*

Pour les verbes, on écrit, à la suite de l'idéogramme, la dernière syllabe de la terminaison akkadienne DÙ ^{uš}, 9, 4, DÙ ^{zu}, 35, 4, 36, 4, DÙ ^{zu}*ma,* 58, 4, [73, 6], 81, 3 et simplement DÙ, 10, 4, ou DÙ *ma,* 1, 3, 5, 4, 43, 4, 70, 5, cf [72, 3], 74, 4, 96, 4, 97, 6, KI-BAL^{at}, 2, 12, 5, 13, 16, 15, 20, 18, 21, 14, 22, 20, 35, 13, 36, 14, 42, 13, 43, 15, 48, 16, 51, 13, 56, 14, 58, 14, 74, 17, 76, 16, [81, 14], 84, 10, 90, 7; 96, 14, KI-BAL^{kat}, 10, 11, 17, 19, 78, 26, 87, 22, KI-BAL ^{tu}, 1, 10, 12, 15, 31, 19, 59, 27, 65, 13, 67, 19, 69, 10, 71, 17, 77, 15, 94, 17, 97, 12, KI-BAL ^{tum}, 9, 23, 19, 15, 27, 20, 40, 13, 46, 21, 49, 14, 73, 19, 82, 4, 91, 17, KI-BAL ^{du}, 70, 15, quiconque *ša* BAL ^{tu}, 39, 8, 62, 15, 82, 12, *ša* BAL ^{tum}, 79, 8, Contenau, 44, 15, ou bien 'BAL^{ti}, 93, 16, quelquefois, simplement KI-BAL, 38, 23, 63, 18, 92, 17, et KA-BAL, 75, 10, SÈ (*nadânu*), SÈ ^{in}, 5, 12,

(1) Dans un texte, donné en transcription et traduction seulement par CHIERA-SPEISER, in *J A O S*, t XLVII, 42, n° 5 = Nu 571 *ma-ar-tu-ti*

77, 10, 79, 7, 82, 3, 4, 87, 13, 97, 3, Contenau, 14, 7, au pluriel SÈ[na], 9, 12, 13, 10, 12, 14, 7, 41, 15, 68, 12, 71, 16, 73, 17, 77, 7, 13, 95, 6, 97, 12, 98, 11 et 25, Contenau, 44, 6, et SÈ[in-nu], 82, 9, noter [in na an] sì, 11, 7, [in na-na] SÈ-*šu*, 28, 13, mais simplement *sè*, au singulier, 10, 10, 58, 7 et 10, 62, 6 et 9, 69, 6, Contenau, 44, 8, et SÈ, au pluriel 49, 8, — [illegible] (***rašû***), *passim*, suivi de *meš*[ši], 78, 17 (dans les autres textes, on a, pour le singulier, *i-r a-aš-ši* ou *ir-ta-ši*)

2 *Phonétique*

Les faits que nous allons relever correspondent à ceux que l'on a constatés dans la langue mitannienne

A *Gutturales.* — 1° *g* pour *k* il-ga (*ilka*), 45, 12, ú-za-ag-gu-ma (*zakû*) (1),

2° *g pour q* il-ga, 45, 12, il-gi, 87, 16, el-te-gi, 23, 16, 65, 8, il-ta-gi, 28, 20 (*laqû*), ba-gi-ra (*paqâru*), 28, 14,

3° *k* pour *q* · ka-ka-ru, 100, 12, pa-ki-ra-na, *passim*, ki-il-ti-šu (*qîštišu*), 86, 9; ki-na-at (2).

4° *q pour k* . il-qa (*ilka*), 4, 11, 22, 13, 25, 16, 41, 12, 62, 10, 67, 22, 91, 16, 92, 12, 93, 14, 98, 15, — mais *il-ku*, 85, 21, *il-ki*, 60, 11, *il-ku-ú*, 46, 15, 49, 17, a-qa-an-na, 9, 20 et 21

B *Dentales* — 1° *t* pour *d* it-ta-ti-in, 20, 11, 35, 9; 21, 8 (et 1 10 it-ta-di-in; it-ti-in, etc (*naddânu*) (3), na-ti-na-nu,

(1) Voir plus loin *Morphologie*
(2) Voir F *Contraction.*
(3) *Item*

68, 33, na-an-ti-na-nu, 29, 36, mi-in-ta-di, 22, 5, 30, 6, 34, 5, 54, 6, ni-in-ta-ti, 4, 4 *a*, 25, 5, 45, 5, 60, 6 ma-ti-id/t-mi (*madâdu*, Perm.), 13, 18, a-ti-i (*adî*), 26, 12

2° *t* pour *ṭ* ša-ti-ir, 27, 24, 68, 42, 59, 29 *nig*-ti-ir (c'est-à-dire šá-ṭi-ir) *sa*-ti-ir, 29, 28, 78, 31

3° *d* pour *t* an-nu-du, 16, 27, 68, 14, 31, 73, 32, 97, 4, ši-bu-du (an-nu-ti), 51, 33, a-ḫa-du-ti, 78, 1, ma-ru-di, 37, 1, am-ma-di, 46, 5 et 6, (et *am-ma-ti*, 19, 6, 42, 7, 76, 6), da-a-a-ri (mesure), 33, 5, Ḫu-ti-ia et Ḫu-di-ia, dans un même texte, 5, 3 et 11, 13, 14, de même Tu-ra-ri, 67, *passim* et Du-ia-ri, 67, 21, et encore Ma-ad-di-ia et Ma-at-ti-ia, 18, 3 et 13, i-bal-qa-du (pluriel), 3, 15, im-du-ut (Q[t] de *mâtû*), 59, 20

C. *Labiales* — 1° *b* pour *p* ba-gi-ra, 28, 14, ba-ki-ia-na, 33, 12, 38, 15, 60, 13, 68, 17, 83, 13, 98, 12[(1)], šu-ba-al, 11, 5, su-ba-la, 95, 5 (ailleurs *šu-pa-al*)

2° *p* pour *b*, dans l'*idéogramme* NIG-PA pour NIG-BA (*qîštu*), 29, 14

D. *Nasales* — *w* pour *m*. a-wi-ḫa-ru, 89, 5, a-wi-ḫa-ri, 84, 4, 90, 3, (a-mi-ḫa-ru, 15, 6, a-mi-ḫa-ri, 99, 5), ú-še-el-wu-ú, 23, 32, 25, 23-24, 48, 30, 80, 20, ú-še-el-wi-mi, 23, 14, mu-še-el-wu, 34, 25, 54, 25, 98, 24, mu-še-el-wu-ú, 68, 31.

(1) Voir *Métathèse* — On donne généralement *paqâru* comme néo-babylonien et *baqâru* comme ancien. Dans les textes de Chiera, on trouve *33 fois pa*-ki-ra-na (n[os] 1, 3, 4, 12, 13, 15, 20, 22, 25, 27, 30, 31, 34, 37, 40, 41, 45, 46, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 63, 77, 91, 92, 93, 97, 99, 100) et *7 fois seulement ba*-ki-ra-na (n[os] cités ci-dessus)

E *Chuintantes* — *s* pour *š* sa-ti-ir, 29, 28, 78, 31, su-ta-an[1], — *l pour š*, devant dentale *hi-il-ti-šu*, 86, 9, *z*, *s* pour *š*, voir *Morphologie, Verbe epêšu*

F *Contraction* — *hi-na-at-* pour *qin-na at*, 72, 5, 93, 6 (Dans des passages semblables, on a, par exemple i-na *h-it*, 75, 5, i-na *e-h-en*, 70, 6, i-na su-pa-al, 91, 4-5)

G *Dissimilation* — mi-in-ta-ti (*middâtu*)[2], ma-an-tu-um, pluriel Perm. de *madâdu*, 11, 4 *a*

H *Métathèse* — *bi-ir-qa* pour *piqra*, 8, 9, 9, 13, 19, 17, 29, 16, 44, 9, 62, 12, 85, 18, 86, 10, 89, 13

I *Redoublement* — *t* an-ni-it-te, 8, 7[3], — *n* i-din-nu, 80, 6; 83, 19[4]

3. *Morphologie*

1° *Pronom* — *Suffixes* Avec *nadânu* i-din-na-šu, 64, 10, id-din-aš-šu, 20, 14, i-din-na-aš-šu, 32, 9, 53, 8, 12, 60, 10, id-di-na-aš-šu, 72, 8, — it-ti-na-aš-šu, 56, 10, 64, 14, 74, 13, 76, 14, i-ti-na-aš-šu, 84, 9, 86, 9, i-it-ti-na-as-su-nu, 19, 13, 48, 7 et 11, 83, 23, i-din-na-as-su-nu-ti, 38, 14, it-ti-na-aš-šu-nu-ti, 52, 16, 73, 14, it-ta-ad-na-aš-su (Parfait Q[t]), 81, 11, 89, 9, it-ta-ad-na-aš-nu-ti, 70, 11 71, 14, i-it-nu-ni-iš-šu, 19, 9

Pronom indéfini — ma-an-nu, 1, 10, 31, 19, 29, 21, 62, 15, 66, 12, 69, 9, 79, 8, 82, 4; 83, 30 87, 22, 99,

[1] Voir *Morphologie*
[2] Voir *Vocabulaire*
[3] Voir *Morphologie, Pronom*
[4] *Idem, Verbe*

13, Contenau, 14, 10, 44, 15, ma-nu, 53, 13, ma-nu-mi, 86, 15, ma-an-nu-um-mi, 64, 11, ma-an-nu-um-mi-e, 7, 14, ma-an-nu-um-me-e, 9, 22, 59, 26, 65, 4; 98, 17, ma-an-nu-me-e, 13, 23, 39, 7, — mi-nu-um, 59, 6

2° *Nom* — *eqlu,* masculin šu-ú-ma, 4, 11, 41, 12-13, ša-a-šu, 87, 19, ša-su-ma, 98, 13, — féminin an-ni-ti, 98, 15, Contenau, 44, 9

i-ki pour *eqi* (?) «canal, cours d'eau», 20, 6

iltânu «nord», 91, 5 i-na il-ta-an N, 85, 6 i-na il-ta-na-an

pa-at a-bu-li (ina) 15, 7

Mimation — *é-kál-lim* (ou É-GAL *lim(?)*), 38 9, 29, 25, 59, 28 — Voir *Pronom indéfini*

3° *Verbe* — *a Parf Q* singulier *epêšu,* i-pu-uš, 15, 5, i-pu-uš-ma, 56, 4, 79, 5, i-pu-uz, 22, 4, i-pu-zi-ma, 82, 2, — *avec suffixe* i-pu-uz-zu (*ipussu* < *ipuššu*), 34, 3, 41, 4, 45, 3, [51, 4], 54, 3, 57, 3, 60, 5, Contenau, 4, 3, 14, 4, i-pu-zu, 18, 4, 55, 3, 69, 9, 93, 4, 95, 3, 100, 4, DU *zu*, 35, 4, 36, 4, DU *zu*-ma, 58, 4, [73, 6?], 81, 3, i-pu-uz-zu-ma, 2, 3, 7, 4, 20, 4, 24, 4, 42, 4, 53, 4; i-pu-zu-ma, 33, 4, i-pu-ú-[zu]-ma, 28, 4, e-pu-uz-zu-ma, 20, 4, 32, 4, 64, 3, 76, 4, — pluriel i-pu-su, 25, 4; 37, 15, — avec suffixe i-pu-su-us, 3, 4, 19, 4, 77, 4, i-pu-šu-šu-ma, 38, 6, 39, 3, i-pu-zu-nu-ma, 82, 8

Nadânu id-din, 57, 8, 75, 7, 9, 92, 11, i-din, 3, 10, 4, 5, 7, 12, 8, 10, 15, 11, 34, 6, 9, 37, 13, 45, 6 et 8, 54, 8, 10, 55, 7, 10, 63, 10, 14, 91, 10, 15, 93, 9, i-di-in, 18, 7, 25, 10, 41, 7, 10, 57, 6, 93, 11, 100, 9, i-din *in*, 60, 15, 85, 15, i-ti-in, 56, 8, 64, 7, 84, 6, 92, 9, it-ti-in, 2, 8, Contenau, 14, 10, in-ti-in, 95, 8, avec suffixe i-din-na-šu, 7, 13, id-din-aš-šu, 20, 14, it-ti-in-aš-šu, 1, 9,

i-it-ti-na-aš-šu-nu, — pluriel i-di-nu, 3, 7, 15, 8, 37, 9, i-di-nu-ú, 25, 24, it-ti-nu-ú, 48, 29, avec suffixe i-it-ti-nu-ni-iš-su, 19, 9

b Parfait Q^t — epêšu, singulier i-te-pu-uš, 6, 7, 11, 4, 13, 4, 17, 4, 27, 4, 40, 3, 49, 4, 59, 4, 63, 4, 65, 3, 84, 4, 85, 4, 87, 4, 90, 3, 92, 4, i-ti-pu-uš, 89, 4, avec suffixe i-te-pu-zu (*itepuššu*) Contenau, 17, 10, pluriel i-te-ip-šu, 85, 3, 99, 4, — pluriel avec suffixe i-te-ip-šu-uš, 31, 5, 94, 5, i-te-ip-su-šu, 67, 6, i-te-ip-su-su-ma 29, 4, 71, 6

c Parfait Š lamû, singulier 1re personne ú-še-el-wi-mi, 23, 14, pluriel u-se-el-mu-ú 74, 36, 97, 25, ú-še-el-wu-ú, 11, 18, 23, 32, 25, 23, 24, 48, 30, 80, 20

d Imparfait Q *nadânu* i-na-din (assez fréquent), i-na-an-din, 2, 11, 9, 15, 12, 14, 16, 13, 20, 17, 23, 19, i-na-an-di-in, 21, 13, 36, 13, 48, 15, 72, 9, 74, 16, 75, 12, 76, 19, 77, 7, [81, 13], 85, 21, 87, 19, 95, 15, 18, 96, 13, i-na-an-ti-in, 1, 7, 11, 13, 16, 90, 8, — pluriel i-na-di-nu, 25, 15, 89, 15, i-na-an-di-nu, 29, 19, 83, 27, 98, 15, i-na-an-di (fin de ligne), 40, 12 et 15, 49, 13 (cf i-ia-di, 44, 6 et 8), i-na-an-di-in-nu, Contenau, 44, 12, i-na-an-ti-nu, 19, 16 et 20, 46, 20, 59, 18, 67, 17, 68, 20, 70, 14, 94, 15, 99, 10, *sabâtu* is-sa-ba-at, 8, 9, *balakatu* singulier i-bal-kat, 4, 12, 18, 14, 22, 15, 30, 14, 34, 14, 45, 13; 54, 14, 55, 15, 100, 16, i-bal-la-ka-at-ma, 33, 16, i-bal-qa-at, 95, 9, pluriel i-ba-la-ka-tum, 6, 8, 8, 18, i-bal-la-ka-tu, 32, 14, [64, 11], 88, 15, i-bal-ka-tum, 13, 24, i-bal-kat-tum, 25, 15, i-bal-qa-du 3, 15, i-ba-la-aq-qa-tum, 11, 12

e Imparfait Q^t nadânu i-ta-di-in, 44, 6 (régulier it-ta-din, 5, 8, 16, 7, 21, 10, 23, 8, 27, 12, 15, 43, 9, 46, 15,

61, 8, 76, 10, 78, 5, 11, 24, [81, 9], 96, 8, 11), it-ta-tin, 20, 11, 21, 8, at-ta-din, 23, 15, 59, 25, avec suffixe it-ta-ad-na-aš-šu, 5, 10 (11, 9 it-ta-na-aš-šu), [16, 10], pluriel. it-ta-ad-nu, 46, 11, 68, 16, 70, 8, 71, 10; 73, 10, 94, 8, 97, 8

f Imparfait I *malû*, ú-ma-al-la, *passim*, *zakû* ú-za-qa, 84, 14, ú-za-qa-ma, 10, 14, 28, 16, 33, 13, ú-za-aq-qa, 48, 14, 60, 14. 68, 19, 76, 16, ú-za-aq-ma, 8, 10, ú-za-qa-ma, 34, 11, [44, 10], 62, 13, ú-za-aq-ma, 20, 16, ú-za-ak-ka-ma, 1, 7, 13, 15, 16, 12, 81, 12, ú-za-aq-qa-ma, 2, 10, 9, 14, 12, 13, 13, 15, 16, 12, 20, 16, 21, 12, 23, 18, 27, 18, 35, 11, 40, 11, 42, 11, 74, 15, 78, 18, 83, 26, 85, 19, 86, 11, 18, 93, 13, 96, 12, 98, 14, 99, 9, ú-za-ag-ga, 41, 12, ú-za-ag-ga-ma, 4, 9, 22, 12, 30, 11, 45, 10, 100, 14, ú-za-aq (fin de ligne), 55, 13 (cf i-za-aq-qa-ma, 63, 16), — pluriel (ú-za-ak-ku, 15, 14), ú-za-ku ma, 25, 13, ú-za-ak-ku-ma, 3, 13, 29, 18, 31, 15, 38, 16; 46, 19. 67, 16, 70, 13, 71, 16, 73, 17, 94, 14, 97, 12, ú-za-ak-ku-ú, 3, 13, ú-za-ak-ku-ú-ma, 77, 13, ú-za-ag-gu-ma, 19, 19

g. Participe Š *lamû* pluriel (au lieu de *mušalmûti*) mu-se-el-wu, 4, 24, 15, 29, 22, 20, 34, 25, 54, 25, 98, 24, mu-še-el-wu-ú, 68, 31, mu-šal-mu, 29, 35, mu-še-el-mu-ú, 17, 30, 21, 32, 68, 31; 73, 33

h Permans bal-la-qa-tu (man-nu ša), 7, 15, 53, 13

4° *Enclitique* — Comme au Mitanni[1], *mi* pour *ma* im-ma-ti-mi-e, 59, 19 (= *immatîma*, El Am im-ma-ti-(i)-me-e), ma-nu-um-mi-e, ma-nu-um-mi[2], il-ta-gi-mi, 3, 17, ú-še-el-wi-mi, 32, 14, ma-ti-it-mi, 13, 18

(1) *El Am*, lettres de Tušratta

(2) Voir *Morphologie*, *Pronoms*

4 *Syntaxe*

Substantif — Etat construit 10 ma-na *a-na-ku*, 85, 16, 50 sicles *a-na-ku*, 86, 7

Verbe — *il-ki* na-a-ši, 60, 11-12, de même 9, 17-18, 12, 10-11, 27, 15-16, 46, 15, 49, 17, mais régulièrement *il-qa* (našû), 11, 10-11, 13, 18-19, 41, 12, 62, 10, 67, 21, 91, 16, 98, 15, *i-li-ik-šu* la i-la-ak, 8, 8, *qa-aq-qa-ru* il-gi, 46, 25

Préposition *ina* i-na su-ta-nu, 42, 6, su-ta-an-nu, 85, 10 (mais i-na su-ta-an A-SAG, 27, 9, 10, 29, 7, 87, 9), i-na e-li-nu (eqli), 85, 9, 98, 4, i-na il-ta-an-nu, 83, 12, i-na il-ta-na-a-na, 92, 6 (mais i-na il-ta-an, 91, 5, il-ta-na-an, 85, 6)

Conjonction *summa* s pa-ki-ra-na ii-ta-su-ú, 1, 6, summa pa-ki-ra-na i-raš-su-ú, 20, 14-15, sum-ma AŠ-AG di-na (*pa-ki-ra-na*, passim) i-ra-aš-ši, 16, 11, TUK[ši], 5, 11, 23, 17, sum-ma A-SAG bi-ir-ka ir-ta-ši, 19, 17

5 *Vocabulaire.*

a-mi-ḫa-ri = une partie du *ḫomer* (1 IMER = 10 *awiḫaru*) Koschaker, *loc cit*, 14, n° 1 *a* (sum APIN) eqli, 99, 5, a-mi-ḫa-ru, 15, 6, a-wi-ḫa-ru, 89, 5, a-wi-ḫa-ri, 84, 4, 90, 3 Ce mot serait subaréen ou mitannite

am-ri-it (i-na) GIŠ-ŠAR, 76, 8. Cf Thureau-Dangin *in R A*, XXI (1924), 8, n 2

a-na, 33, 11 ‖ *ki-ma*, 67, 12, etc, dans même expression, *ki-ma* (a-na) NIG-BA

AN-ZA-QAR terroir (1), 1, 4, 7, 5-6, 11, 5, 16, 5, 27, 11

(1) Sens precise par GADD in *R A*, XXIII (1926), 84

31, 7, 33, 6, 35, 6, 36, 7, 38, 6-8, 40, 5, 49, 6, 67, 8, 70, 6, 75, 6, 80, 4-5, 85, 11, 93, 6

balkatu Cf Gadd, *loc cit*, p 85, n 10

GIG froment, 59, 16 (5 IMER ŠE 2 IMER GIG) Références in Hrozný, *Getreide*, 197

di-na sum-ma A-ŠAG (ou GIŠ-ŠAR) di-na ir-ta-si, 42, 10, 43, 14 [dans les autres textes[1] *pa-ki-ra-na* ou *bi-ir-qa* (*ka*)].

É-GAL-GAL «Palais», 4, 4, [22, 5], 30, 6, 34 5

un-du ‖ *i-na ú-mi*, 31, 37, à rapprocher de 13, 22 — Dans *El-Am* undu, untu, untum, indum, endum

zakû Pour le sens, voir Gadd *in R A*, XXIII, p 85, et *Lois assyriennes*, § 48, 17

hazannûtu fonction de *ḫazânu*, 46, 24.

IMER = *awiḫaru* à Nuzi, constamment employé comme mesure de superficie, et, quelquefois, comme mesure de capacité

ḫa-wi-il-ḫi (i-na li-it), 100, 6 Mot subaréen ou mitannite?

canal ou autre *cours d'eau* *a-tab-bi* (ina aḫ), 56, 6, 93, 5, 4, 4 (ina li-it), 9, 6 (ina su-ta-an), *na-aḫ-li* (ina sa-pa-at), 58, 5, *ḫar-ri*, 98, 5.

ku-ma-nu, 81, 5, ku-ma-ni, 77, 5, une partie du IMER(?)

ki-mu, 15, 11, 37, 8-9, 13, 63, 9, 68, 15, 80, 6, 86, 9, 95, 6, *ki-i-mu*, 29, 14, 55, 7, 87, 11 Dans cette collection, on a habituellement *ki-ma* (écrit aussi *ki-i-ma*, 17, 13 et 16, 47, 5, 46, 11, 64, 7, 91, 10, 15).

LAL, ì-LAL-E (pour *ú-ma-al-la* ou *i-na-din*, plus fréquents), 8, 19 33, 18, 39, 9, 53, 15, 66, 14, 69, 10, 82, 5, 15, 95, 10 (ì-LAL)

lamû «*délimiter* une terre ou un verger» Pour les références *Morphologie, Verbe*

(1) *Di-na* encore aux nos 2, 5, 16, 21, 23, 35, 36, 51, 67, 70, 71, 73, 74, 94, 96, *bi-ir-qa* nos 8, 9, 29, 44, 62, 65, [83], 85, 86, 89, bi ir ka, 19 Pour *pa-ki-ra na*, voir *Phonetique* labiales

ti-it (ina) «au bord (de champs)», 13, 7, 17, 5, 6, 21, 5, 23, 7, 40, 5, 43, 5, 54, 4, 63, 7, 10, 6, (de verger), 20, 9, (d'un chemin), 14, 4-5, (de maison), 17, 9-10, Contenau, 14, 5, var ina *ti-hi*, 28, 6 Voir *Vocabulaire, Canal* .

malû, au sens de «payer», ú-ma-al-la, ú-ma-al-lu-ú (pour *i-na-din*, ou pluriel, très fréquent) ú-ma-al-la, 5, 15, 7, 17, 10, 12, etc , 55, 16, 74, 19, 77, 15, 78, 28, 81, 16, 83, 32, etc , ú-ma-al-lu, 67, 20, 70, 16, 71, 19, 94, 18 Cf *Lois assyriennes*, même sens, col III, 75 *ú-mal-la* ‖ *i-id-da-an*, l 71

ma-ah-ra-at-tum, 89, 5, 13, 18, 21, ma-aq-ra-ti (ina e-li-en), 83, 9

ma-na-ha-ti «peines et frais», 8, 13

mašâru im-ta-šar, 68, 35 Pour le sens, voir Gadd, *loc cit* , 84, Koschaker, *loc cit* , 20, n 2

mud-di (ki-ma) «(selon) la *mesure* (chose mesurée)», 6, 5

mûrâkû, mu-ru-uk-su «sa longueur», 19, 6, (mu-ra-ak-su, 19, 6, 42, 7-8, 46, 5-7, 76, 6)

mi-in-ta-di, mi-in-ta-ti «*mesure*», ou quelque chose d'équivalent (mindâtu, middâtu), 4, 4, 22, 5, 25, 5 (par exemple 1 IMER A-ŠAG . *i-na mi-in-ta-ti ša* É-GAL-GAL, 4; *mi-in-ta-di* GAL *ša* É-GAL, 22, 5).

nadinânu na-ti-na-nu, 9, 34, 68, 33, na-an-ti-na-nu, 29, 36 Sens «vendeur» d'après les dictionnaires et Meissner, *Studien assyr Lexicographie* (1925), p 14, mais, ici, le mot ne s'applique sûrement pas, du moins directement, au vendeur D'ailleurs, s'il s'agit de ventes, dans ces textes, ce sont ventes d'un genre bien à part. Gadd a proposé, pour six contrats de vente de Kerkuk, le sens d'«individu qui appréciait en argent la valeur de l'objet vendu»

SU · tant de SU kaspi, 77, 8, 78, 10, 12

pa-i-hu (qa-aq-qa-ru), 46, 5, (A-ŠAG), 19, 5 Gadd, *loc. cit* ,

34, 4 *enclosed* √pahû Koschaker, *loc cit.*, 14, n III *b* « vielleicht ein stadtisches Grundstück »

sar-pa, synonyme de *kaspa*, 47, 16.

si-ri-ti (ina), 19, 5 *a*, zi-ri-ti, 20, 7

qa aq-qa-ri (pour *eqli*), 46 15 (et 25)

rupšu, ru-pu-uz-zu « sa largeur (d'un champ) », 19, 7

šu-du-ti (suddu), 87, 24-25, cf 85, 26 « puits, fosse ou réservoir » Cf Gadd, *loc cit*, 85

ši-i-qa « irrigué (?) » tant de superficie de terre *ši-i-qa* 75, 4, *ši-qa*, 5, 5, [36, 5], 94, 6, *ši-qa-a*, 11, 4, *ši-ku*, 67, 7, 71, 7, 79, 6, ou bien √*šèqû* « mesurer (?) » Cf Landsberger in *Z D M G*, t 69, 527 in 243, où il s'agit de mesure de capacité

ta-a-a-ri ‖ *middâtu* (Cf *J A O S*, *loc cit*, 39 in 7), i-na ta-a-a-ri ša É-GAL^{lim}, 13, 17-18

tabrû (eqlu) « gras (?) », tab-ru-ú, 17, 9, tab-ri-e, 87, 5

Autres mots classés comme subaréens, dans Koschaker, p 14-15, notes.

Quelques Expressions

Birqa irtaši (ou quelque autre forme verbale), c'est la formule presque stéréotypée, pourtant, 8, 9 *šum-ma eqlâti pi-ir-qa is-sa-ba-at Code Ham*, § 279, 69. šum-ma ba-ak-ri ir-ta-ši — *Baqâru*, voir Gadd, *loc cit*, p 87, n 24 (*paqirana*), et 89, n 23

« Exercer les fonctions de *hazânu* » N ha-za-an-nu-ta i-pu-us, 46, 24

Ki-ma NIG-BA-*šu*, très fréquent — Contenau, 44, 8 *ki-i* NIG-BA-*šu*

« Supporter, endosser la taxe » ilka našu, 41, 12, 45 12 46, 15-16, 49, 17-18, 57, 12, 60, 11

Parmi les témoins, souvent il en est quelques-uns dont on

dit « ce sont les témoins qui ont délimité la terre » *annûti awêlû šîbûti sa* A-SAG *usel-m(w)u*, ou bien *annûti* etc A-ŠAG *il-mû*, ou encore *annûti* etc *mušelmu û nadinânû ša kaspi*, *an-nu-tum šu-nu awêlû ú-šal-mi-nu ša* A-ŠAG *na-ti-na-nu ša kaspi*, 9, 33-34, ou autres formules presque identiques [1]

[1] Sur le sens, surtout au point de vue juridique, voir la longue étude de P Koschaker, *loc cit*, 67, 81

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 16 NOVEMBRE 1928

La seance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M S Lévi

Étaient présents

Mlles Gallaud, Homburger, Lalou, Meyer, MM Aeškoly-Weintraub, Bouvat, Cabaton, Ferrand, Faddegon, Hackin, Jean, Khaïrallah, Lévy, Meillet, Moret, Minorsky, Nau, Nikitine, Nyberg, Renou, Riza Nour Bey, des Rotours, Sidersky, Stern, Takaïchvili, Vosy-Bourbon, *membres*, Benveniste, *secrétaire*

Le procès-verbal de la seance du 11 mai 1928 est lu et adopte

M Vosy-Bourbon, trésorier de la Société, étant démissionnaire, il est procédé à son remplacement, M Hackin est propose à titre provisoire, jusqu'à la prochaine séance générale, et élu

L'échange de publications est adopté avec l'Association scientifique de l'U R S S pour l'étude de l'Orient, et avec la Chambre du Livre de la R S S d'Azerbaidjan

Présentation d'ouvrages H Smith, *Saddanīti*, par M Foucher, *Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit*, par M Sidersky, Saubin, *Lexique assyrien-français*, et Béridzé, *Rusthaweli*, par M Ferrand Miss Getty, *Gods of Northern Buddhism*, par M Hackin, *Tabrīz*, par M Minorsky

Sont élus membres de la Société

MM Fedtchenko, présenté par MM Elisséev et Boyer,
Mercer, présenté par MM Ferrand et Bouvat,
Orsolle, présente par MM La Vallée Poussin et Przyluski

M. Sylvain Lévi prononce l'allocution suivante :

Messieurs,

« En ouvrant cette séance, la première de l'année et la première que j'ai l'honneur de présider, permettez-moi de vous adresser mes remerciements pour l'honneur que vous avez eu la bonté de m'accorder. Le proverbe veut que les absents aient toujours tort, mais il semble que parfois l'absence soit une recommandation et confère une sorte de prestige. J'étais à Java le jour où vous m'avez élu, je venais de passer deux ans au Japon et j'allais prendre le chemin de l'Inde. Le temps est bien lointain où les orientalistes n'étudiaient l'Orient qu'à travers les livres.

« La succession que vous m'appelez à recueillir est lourde, je viens après un président dont on peut dire qu'il fut parfait. Déjà M. Ferrand a retracé devant vous la vie et la carrière de M. Senart, M. Foucher prépare, je crois, une notice développée qui paraîtra dans notre *Journal*. Je ne veux pas m'exposer à répéter l'un ou à anticiper sur l'autre. Je ne puis pourtant pas me dérober au devoir de rappeler dans cette séance le nom et le souvenir d'Émile Senart. Tous, ici, nous l'aimions, nous le respections : le charme de ses manières, son autorité douce et discrète, sa belle humeur souriante, son affabilité, l'élégance de sa parole, la dignité naturelle de sa prestance associée à une familiarité de bon aloi composaient une figure unique où nous nous plaisions à saluer le type de « l'honnête homme » tel que l'époque classique l'avait conçu. Mais, permettez-moi de vous le dire, ceux d'entre nous que la communauté des études rapprochait plus étroitement de lui avaient encore d'autres raisons de l'admirer et de l'aimer : ce savant, que la nature avait comblé de ses faveurs et qui aurait pu légitimement prétendre à la grande notoriété, avait réservé la meilleure part de ses efforts aux domaines les plus austères des recherches indiennes : l'épigraphie, la paléographie, la grammaire, la linguistique. Il ne s'en écartait que rarement pour écrire des articles ou des essais qui attestaient, pour ainsi dire, devant le grand public la richesse de son savoir, la clarté de son esprit, la lucidité de son style, et il s'empressait de revenir à ses études favorites. La noblesse de son âme s'affirmait ainsi dans sa conception de la science, la poursuite de l'exacte vérité lui semblait être le plus digne emploi de l'intelligence humaine. J'ai peine à refouler tous les souvenirs qui m'assiègent, après avoir vécu plus de quarante années auprès de lui, vous m'excuserez si je rapporte un trait où son nom vient évoquer un autre nom qui m'est bien cher et que je ne me pardon-

nerais pas de ne pas prononcer ici aujourd'hui Le 6 août 1888, un télégramme de nuit m'annonçait la mort tragique, dans les Alpes, du maître qui m'avait initié à l'Inde et qui est resté à travers toute ma vie l'inspirateur de mon travail et le guide de ma conscience Abel Bergaigne Le lendemain matin, M Senart était chez moi, il arrivait de la campagne «J'ai deviné, me dit il, ce que ce deuil était pour vous, j'ai «tenu à vous dire tout de suite que je ferai de mon mieux pour rem-«placer Bergaigne auprès de vous» Ai-je besoin d'ajouter qu'il tint parole? Vous comprendrez, Messieurs, quels peuvent être mes sentiments les plus profonds le jour où votre choix m'appelle à occuper sa place

«Toujours préoccupé des intérêts de notre Société, soucieux des responsabilités qu'il avait assumées en acceptant la présidence il m'entretenait fréquemment des questions que pose à notre Société centenaire le mouvement irrésistible de la vie Cet hiver encore, peu de jours avant sa mort, il m'en écrivait à Tokyo C'est donc encore rendre hommage à sa mémoire que de passer brièvement en revue les problèmes les plus pressants, pour vous inviter à en chercher la solution dans un commun effort

«Un fait patent, constaté de tous, décèle la crise de la Société asiatique Notre *Journal* est en retard d'un an Personne de nous ne saurait être mis en cause Nous avons eu tour à tour comme rédacteurs de notre *Journal* deux hommes qui y ont apporté autant de dévouement que de compétence M Finot et M Ferrand Le mal vient d'ailleurs, en dehors de nous, mais il montre que la Société n'a plus assez de crédit ou de prestige pour triompher des lenteurs d'une administration indifférente De plus, tandis que les sociétés d'orientalisme à l'étranger ont repris leur périodicité régulière qui avait été troublée par la guerre, nous sommes encore au régime des restrictions, nous continuons à publier deux fascicules, au lieu de trois, par semestre Notre production, quelle qu'en soit la qualité, s'est donc réduite en quantité, et par suite en variété Et cette fâcheuse compression survient au moment où les études orientales prennent une ampleur et une intensité inattendues Les transformations politiques, économiques techniques du monde contemporain ont réagi gravement sur l'orientalisme L'Orient pittoresque du romantisme n'est plus qu'un fantôme du passé déjà lointain, l'Orient de musée et de bibliothèque est à son tour grandement compromis L'Orient, puisqu'on est convenu d'appliquer ce nom à l'ensemble disparate des civilisations qui se sont formées et développées en dehors de la civilisation européenne l'Orient est soudé à la vie quotidienne de

l'Occident, un turquisant, un iraniste, un indianiste, un sinologue n'ont pas le droit d'ignorer les problèmes actuels de la Turquie, de la Perse, de l'Inde ou de la Chine. Les vieilles cloisons, qui répartissaient en tranches commodes l'étendue de l'horizon historique, sont tombées : la doctrine de l'évolution nous a accoutumés à rattacher par des liens intimes la série des stades successifs, à rechercher dans le passé l'explication du present, et dans le présent l'explication du passe.

«Au reste, et hâtons-nous de le dire, si notre *Journal* est en souffrance, ce n'est pas que l'orientalisme français s'étiole. Tout au contraire. La magnifique richesse de ses développements récents a provoqué l'inevitable division du travail. Du Maroc à l'Indochine, sur toute la largeur de deux vastes continents, la France a créé des institutions qui publient à l'envi des revues et des bulletins d'une importance capitale. Quel doit être le rôle de notre *Journal* en face de ces publications? Quel doit être le rôle de la Société asiatique en face de ces groupements spécialisés? Je ne prétends pas vous apporter de réponse à ces questions. Mais je ne puis m'empêcher de souhaiter que notre Société reste et devienne de plus en plus le centre de convergence de toutes ces institutions dispersées, qui, pour le salut même de la science, ont besoin de maintenir le contact entre elles. C'est chez nous, et chez nous seulement, que les sémitisants peuvent se rencontrer avec les aryanisants, ou les islamisants avec les bouddhisants. Et c'est cette cohésion seule qui peut assurer dans nos études la perpétuité d'une tradition qui est l'honneur du génie français, le goût et le sens de l'humanisme qui anime et féconde les recherches de l'érudition. C'est cette inspiration que je voudrais voir aussi s'exprimer dans notre *Journal*, tout en continuant à publier des memoires spéciaux dans tous les ordres de discipline que nous représentons, il réserverait une place privilegiée aux articles qui traitent des questions d'ensemble ou qui discutent des problèmes où plusieurs disciplines se trouvent simultanément intéressées.

«Si je ne craignais d'abuser et de votre temps et de votre attention, j'aurais aimé à examiner aussi avec vous la question des comptes rendus bibliographiques dans notre *Journal*. La comparaison avec certaines revues étrangères, est, sachons le reconnaître, humiliante pour nous. Il faut que nous arrivions à y introduire plus d'ordre, de la méthode, un équilibre judicieux. La commission du *Journal* pourra, si vous le voulez, être saisie de cette question et préparer un rapport qui vous sera soumis.

«Enfin, et surtout, nous avons à nous préoccuper du recrutement de notre Société. Mesuré à l'étendue du domaine que nous couvrons, le

nombre de nos membres est dérisoire. On peut incriminer notre local, qui n'est pas fait à coup sûr pour attirer et séduire le grand public. Vous savez quels efforts M. Senart avait dépensés pour nous assurer ailleurs une installation moins rebarbative, mieux adaptée à nos besoins; dans ses dernières volontes il pensait encore à l'«emménagement» futur de la Société et il réservait sur les libéralités qu'il nous destinait une somme de 25 000 francs affectée à cet emploi spécial. La loi ne nous permet pas encore de prendre possession de notre nouveau local, que des locataires privilégiés ne veulent pas abandonner. Mais est-il nécessaire d'attendre une échéance toujours incertaine pour essayer d'éveiller la Société à une vie plus active? Paris, notre beau Paris, tient à notre disposition des ressources merveilleuses si nous savons les utiliser: voyageurs, explorateurs, missionnaires, fonctionnaires coloniaux, amateurs cultivés peuvent et doivent former une chaîne continue entre nous et l'Orient, tant proche que lointain. Sans faire tort aux communications érudites, qui constituent la garantie morale de la Société, des conférences — avec les indispensables projections — sur tous les aspects de l'Orient, présent ou passé, — arts, sciences, mœurs et coutumes, littérature, religions, etc., introduiraient dans nos séances un élément de variété où nous aurions tous à gagner mieux qu'une distraction frivole et qui nous amènerait du dehors les recrues nécessaires nécessaires, car sans elles notre budget à l'étroit nous condamne à une existence réduite, à des publications déficientes, à prolonger et à aggraver les maux dont j'ai cru devoir vous apporter une confession sincère le jour où j'inaugure des fonctions dont je sens tout le poids. Soyez assurés en tous cas que je m'emploierai de mon mieux pour répondre à la confiance que vous m'avez témoignée.»

A la suite de cette allocution, un échange de vues a lieu entre MM. Lévi, Boyer, Minorsky, Khaïrallah, Sidersky, sur les moyens propres à attirer une plus large audience à nos réunions.

M. H. S. Nyberg expose qu'il a pu restituer un hymne de quatre strophes au dieu Zervân, noyé dans la prose du premier livre du *Bundahisn*. La notoriété du zervânisme dans les pays qui avoisinent l'Iran occidental atteste l'importance et l'antiquité de ce système qui faisait d'Ohrmazd et d'Ahriman les fils jumeaux de Zervân, dieu du Temps. L'hymne en question exalte le dieu sous ses différents attributs et nous aide à comprendre comment la religion iranienne du Fatum se relie au «fatalisme» oriental.

M. Meillet insiste en quelques mots sur l'importance que présente

la découverte de M. Nyberg pour notre connaissance de la poésie et de la pensée iraniennes.

La séance est levée à six heures et demie.

SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1928

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain Lévi.

Étaient présents :

Mlles Gallaud, Lalou, la princesse Murat, Mme Stchoupak, MM. Bacot, Bloch, Bouvat, Faddegon, Ferrand, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Graffin, Hadjibeyli, Humbert, Jean, Lefèvre Pontalis, de Maydell, Minorsky, Nau, Nikitine, Nyberg, Ravaisse, Renou, Vosy-Bourbon, *membres*; Benveniste, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 16 novembre est lu et adopté.

Présentation d'ouvrage : Cte de Sercey, *La Perse en 1839-1840*, par M. Nikitine.

Sont élus membres de la Société :

Mme Devonshire, présentée par MM. Nikitine et Ravaisse ;
MM. Maigret, présenté par MM. Gaudefroy-Demombynes et Ferrand ;
Sauvaget, présenté par MM. Gaudefroy-Demombynes et P. Boyer ;
Laoust, présenté par MM. Gaudefroy-Demombynes et P. Boyer.

M. Foucher fait une communication au sujet de la ville de Kāpiçī. (Voir l'Annexe au procès-verbal.)

M. Sylvain Lévi, qui se trouve avoir réuni un dossier de références concernant Kāpiçī, se déclare d'accord avec M. Foucher sur l'importance ancienne de cette ville et présente quelques observations au sujet des formes très variées que son nom affecte dans les textes.

La séance est levée à 6 heures un quart.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL

La ville de Kâpiçî

(*Résumé*)

M. le professeur E. J. Rapson a retrouvé le nom de la ville de Kâpiçî sous la forme *Kavisi* au revers de certaines monnaies d'Eukratidès, et le «Kalasi» donné par les textes comme la ville natale de Menandre paraît n'en être qu'une deformation.

Je rappelle que la Délégation archéologique française en Afghanistan croit avoir fixé exactement le site de cette vieille capitale de toute la région aujourd'hui dénommée le «Kohistan (ou pays montagneux) de Kâboul», et le tracé de la grande voie de communication qui par les vallées de Nijrao, de Tagao et de Lamghân (Lampaka) la reliait directement avec Nagarahâra (Jellâlabâd) et l'Inde. Cette ancienne grande route ne passait pas par Kâboul, qui n'a grandi en importance et n'a supplanté Kâpiçî qu'à partir du VIIIe siècle de notre ère : encore le vieux Kâboul ne s'élevait-il pas exactement sur l'emplacement du Kâboul actuel, mais à quelque distance dans le Sud-Est sur la rive droite de la rivière de Logar.

Tout ceci a déjà été exposé ailleurs [1]; je tiens encore à exprimer toute mon admiration pour les résultats extraordinaires que les numismates ont su tirer de l'étude des monnaies indo-grecques, et à rappeler que toutes ces donnees historiques, en grande partie nouvelles, se retrouvent condensées et encore perfectionnees dans le tres beau chapitre XXII du tome I du *Cambridge History of India*, lequel est dû à la plume du professeur E. J. Rapson. Toutefois, ma connaissance du terrain m'incite à proposer une correction de detail dans l'interprétation des monnaies d'Eukratidès dont il a ete question ci-dessus (voir *C. H. I.*, I, 555-6). Les deux symboles qui encadrent «la divinité de la ville de Kâpiçî» (représentée sous l'aspect au moins inattendu de Zeus!) et qui sont d'un côté une colline et de l'autre l'avant-train d'un éléphant, ne se rapportent pas tous deux à la colline en forme d'éléphant que Hiuan-tsang signale dans le voisi-

[1] Voir *Notes sur l'itineraire de Hiuan-tsang en Afghanistan*, dans *Études asiatiques publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient*, t. I, p. 257 et suiv.

nage, mais, d'une part, à celle-ci et, de l'autre, à la petite montagne isolée qui domine immédiatement à l'Est le site de Kâpiçî et dont le caractère sacré nous est également attesté par le pèlerin chinois Il faut dire à l'entière décharge de M le professeur E J Rapson que l'importance de cette dernière, qui s'impose sur place de façon si convaincante, passe à peu près inaperçue dans les trois traductions que nous possédons de la relation de Hiuan-tsang le passage demanderait à être repris, carte en mains, de façon plus serrée

Je crois pouvoir suggérer en outre que l'apparition de ces symboles sur un document datant du début du IIe siècle avant notre ère ne prouve nullement que le bouddhisme se fût dès lors établi au Kapiça il ne s'agit encore que de croyances naturalistes que, comme tant d'autres superstitions populaires locales, le bouddhisme a postérieurement adoptées

Quant au choix si bizarre de l'image de Zeus pour figurer la divinité patronne de la ville, il paraît bien démontrer que l'effort de compréhension réciproque entre les conquérants grecs et leurs sujets indiens, dont devait finalement sortir le répertoire de l'école indo-grecque, n'avait même pas été ébauché à cette époque Selon toute vraisemblance, ce sont ces incongruités du début qui sont responsables de l'absence totale de méthode qui a été depuis longtemps signalée dans la répartition des types hellénistiques entre les différents personnages du panthéon indien [1]

A Foucher

[1] Cf *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, t II, p 360

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

PÉRIODIQUES

Hespéris, 4ᵉ trimestre 1927

Ed. Michaux-Bellaire. A propos d'une inscription mérinide à al-Kasr al-kabir (p. 393-399, avec 1 planche). R. Montagne et M. Ben Daoud. Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud-Marocain (p. 401-445, avec 4 planches), J. Célérier. L'Atlas et la circulation au Maroc (p. 447-497, avec 2 cartes).

Bibliographie marocaine pour 1926-1927, p. 499-538, supplement aux années 1921-1925, p. 539 553. Comptes rendus de divers ouvrages.

1ᵉʳ trimestre 1928

St. Gsell. Vieilles exploitations minières dans l'Afrique du Nord (p. 1-21), P. de Cenival. La maison de Louis de Chénier, consul de France à Salé (1767-1782), (p. 23-35, avec 1 figure), M. Ben Cheneb. La Fârisiya ou les débuts de la dynastie hafṣide par Ibn Qonfoḏ de Constantine (p. 37-41), Dʳ H. P. J. Renaud. La première mention de la noix de kola dans la matière médicale des Arabes (p. 43-57, avec 1 figure, excellent article qui est un modèle du genre. Il est à souhaiter que la publication annoncée du *Tuhfat al-ahbab* soit bientôt à notre disposition), L. Brunot. Proverbes et dictons arabes de Rabat (p. 59-121). Bibliographie.

A ce fascicule sont joints les *Actes du 6e congrès de l'Institut des Hautes Études marocaines*, qui s'est tenu à Rabat du 10 au 12 avril 1928 (64 pages).

Revue des Études islamiques, année 1928, cahier I.

M. Yakovlev. Le développement d'une langue écrite nationale chez les peuples orientaux de l'Union Soviétique et la naissance de leurs alphabets nationaux (p. 1-30), en annexe traduction des catalogues III, IX et XV de l'exposition du professeur Yakovlev, par J. Castagné (avec planche, p. 31-46).

A. Sékaly. L'Université d'El-Azhar et ses transformations (*suite*, p. 47-165).

Cahier II.

Abstracta islamica (p. 167-206);

Avertissement de l'éditeur (p. 207-208);

Michel Gavrilov. Les corps de métiers en Asie Centrale et leurs statuts (*rissala*, p. 209-230);

Nedjidé Hanum. La législation ouvrière de la Turquie contemporaine (p. 231-254);

A. Sékaly. L'Université d'El Azhar et ses transformations (*suite*, p. 255-337).

Cahier III.

F. de la Chapelle. Les tribus de haute montagne de l'Atlas occidental : organisation sociale et évolution politique (avec 2 cartes et 1 planche, p. 339-360);

La réforme agraire au Turkestan. Introduction par J. Castagné, Exposé par M. Nemtchenko sur la réforme agraire en Turkménistan (p. 361-399);

A. Sékaly. L'Université d'El Azhar et ses transformations (*suite et fin*, p. 401-472. Très important mémoire où on trouvera exposées dans le détail les transformations proposées ou effectuées déjà pour le fonctionnement plus moderne de la célèbre université du Caire); Chronique : Les tribus de coutume berbère au Maroc et l'arrêté viziriel du 16 avril 1928 (p. 471-472); le nouvel alphabet latin adopté par la République turque pour transcrire le türk osmanli.

Cahier IV

Lieutenant colonel JUSTINARD Les Chleuh de la banlieue de Paris (avec planche, p 477-480),

Paul MARTY L'Orf des Beni M'tir avec une introduction (p 481-511),

Eug BORREL Contribution à la bibliographie de la musique turque au xxe siècle (avec 5 planches d'air notés, p 513-527),

I-A WAISMANN L'économie rurale de la Turquie (p 529-558),

J CASTAGNÉ Le mouvement de latinisation dans les républiques soviétiques musulmanes et les pays voisins documents de presse russe, choisis, réunis et traduits (p 559-595) Errata (p 597) et index du tome II, 1928 (p 599-611)

Gabriel FERRAND

COMPTES RENDUS.

Roger GAUDEFROY-DEMOMBYNES. *L'ŒUVRE FRANÇAISE EN MATIÈRE D'ENSEIGNEMENT AU MAROC.* — Paris, Paul Geuthner, 1928, in-8°, 247 pages.

Ce travail est divisé en trois parties : l'enseignement des musulmans (p. 16-177), l'enseignement des israélites (p. 179-210) et l'enseignement des européens (p. 211-241). La première partie est divisée en deux titres : I. L'enseignement musulman traditionnel : *a.* Les caractères de cet enseignement, l'enseignement coranique, le haut enseignement musulman, l'enseignement musulman traditionnel et les femmes musulmanes ; *b.* L'enseignement moderne chez les musulmans : par les Français avant le protectorat, par le protectorat, l'organisation actuelle de l'enseignement des indigènes ; II. Enseignement populaire : *a.* Les écoles urbaines, l'enseignement professionnel, préparation aux métiers d'art indigènes, les écoles maritimes ; *b.* Les écoles rurales et l'enseignement agricole : les écoles de fortune, les écoles rurales, les écoles berbères ; *c.* Enseignement de l'élite : les écoles des fils de notables, les collèges musulmans ; *d.* L'enseignement moderne des filles musulmanes ; *e.* Les cours d'adultes ; III. Les idées directrices de l'enseignement des musulmans : *a.* Le privilège de l'enseignement des indigènes ; *b.* le principe de la séparation des clientèles scolaires ; *c.* Le principe d'un enseignement spécial à double culture ; *d.* L'adaptation de l'enseignement aux diverses catégories sociales et aux diverses conditions de vie des indigènes.

Ces titres de chapitres montrent que l'auteur a envisagé et traité le problème sous tous ses aspects et dans les moindres détails. Il a lu tout ce qui a été écrit sur le sujet. Une longue et méthodique enquête poursuivie en Algérie et au Maroc même lui a fourni les informations qu'on ne peut obtenir que sur place. M. R. G.-D. était donc préparé mieux que personne à traiter cette difficile et délicate question de l'enseignement à donner à des musulmans en pays de protectorat.

Le gouvernement protecteur qui veut répandre l'usage de sa propre langue, se trouve en présence du problème suivant faire donner en même temps à ses protegés un enseignement musulman a base religieuse qui remonte au moyen âge et un enseignement laïque français qui date du xxe siècle (p 17 et suiv) Le problème ainsi posé revient a vouloir concilier les inconciliables la recherche de la quadrature du cercle paraît beaucoup moins illusoire et malaisée, mais, nous l'avons cependant entreprise, car «le protectorat a tenté, dans son œuvre d'enseignement, de concilier le respect de la culture et des institutions traditionnelles [musulmanes] et le souci d'ouvrir la jeunesse marocaine aux progrès de la civilisation moderne Mais il semble que l'enseignement public des musulmans n'ait pas donné tous les résultats qu'on en pouvait esperer (p 233, Conclusion)» Le maréchal Lyautey avait vivement désiré seduire l'aristocratie musulmane «Cette élite devait être élevée dans la connaissance et le respect des institutions du passé, mais un enseignement moderne l'aurait en même temps initiée à nos méthodes et aux nouveautés scientifiques de notre civilisation Ces vues qui étaient inspirées par le souci de faire de la formule du protectorat une réalité, ont dû en partie être abandonnees La plupart des grandes familles marocaines ont boudé notre enseignement officiel (p 235) » Ce fut, en effet, le premier essai de quadrature du cercle Quant aux filles, «elles échappent presque complètement à notre œuvre d'enseignement On commence cependant à apprendre le français aux filles des familles qui y consentent [*sic*] (p 237)»

D'une façon génerale, «il semble que la majorité des Marocains, quelles que soient leurs tendances particulières et leur sympathie pour la France et l'enseignement moderne, adressent deux reproches à l'enseignement du protectorat Ils lui reprochent de ne pas faire dans les programmes une place assez grande à la langue arabe et a la culture islamique En second lieu, ils se méfient d'un enseignement qui est officiel et français Ils ont en horreur tout ce qui est officiel Ils admettent difficilement nos écoles publiques, malgré l'atmosphère indigène qu'on s'efforce de leur donner Aujourd'hui, le plus grand nombre des enfants indigènes fréquentent surtout l'école coranique et échappent à tout enseignement réellement éducateur (p 234)» En d'autres termes, les Marocains se refusent à rechercher la solution de la quadrature du cercle

Je ne puis entrer dans le détail des matières traitees dans ce livre avec une complète maîtrise du sujet et qui toutes ont leur importance Les passages qui précèdent empruntés à la conclusion, montrent la parfaite

indépendance de l'auteur vis-à-vis de ses sources et ses constatations méritent d'attirer l'attention des hauts fonctionnaires du protectorat Le système actuellement en vigueur n'a pas convaincu les Marocains de son excellence, il ne faudrait pas l'ignorer

Qu'aurait-on pu faire? Il semble, quand on a quelque expérience des musulmans, qu'il eût été possible de procéder ainsi Et d'abord de se persuader qu'il fallait avoir une politique scolaire arabe et une autre berbère Pour la première, choisir avec soin des maîtres indigènes qui auraient donné aux Marocains un enseignement *à leur goût* — comme ils le désirent encore —, sous la haute direction, lointaine et discrete, d'inspecteurs français sachant bien l'arabe Et rien de plus, sauf de nombreux dispensaires dirigés par des médecins et des doctoresses francais

Mais la part du français dans cet enseignement? Je n'en prévois aucune jusqu'au jour où les Marocains la réclameront eux-mêmes

En pays berbère, plus exactement partout ou les Berbères se trouvent en nombre, le même système aurait pu être appliqué, en faisant appel à des maîtres berbères de la même façon, avec le concours indispensable des médecins et doctoresses français

Il va de soi que des spécialistes assistés d'interprètes devraient en même temps *offrir* d'enseigner les meilleures méthodes agricoles et autres dont les Marocains savent tout le bénéfice qu'ils en peuvent retirer

A ce programme, un représentant du protectorat pourrait objecter qu'il ne tient pas compte des desiderata impérieux de notre peuple Tout français a tendance à mesurer à l'usage de notre langue maternelle le plus ou moins de développement de l'action administrative Dans le cas présent, il se trompe et c'est ce que demontre l'enquête approfondie à laquelle s'est livré M G D

L'enseignement donné aux israélites et aux européens se développe normalement pour les uns et les autres Ceux-là y viennent et y viendront avec plus d'ardeur encore quand la vieille génération qui n'a connu que la vie du mellah aura disparu

En ce qui concerne les européens, « malgré les différences de nationalité, de langue et de culture qui les séparent, ces divers éléments reçoivent le même enseignement dans les établissements français Le protectorat en faisant bénéficier les petits étrangers de l'instruction française, espère les fixer au pays et les gagner à la France (p 239) »

Tel est, en résumé, le contenu de ce livre excellent qui a justement valu à l'auteur le grade de docteur en droit Ce m'est un agréable devoir de joindre mes félicitations à celles qu'il a reçues déja a la faculté de

droit. Cette étude de l'enseignement au Maroc est une mise au point des théories et pratiques qui étaient récemment en usage dans toute l'étendue du protectorat. Les unes et les autres sont destinées à évoluer et M. R. G.-D. nous en prévient. Après avoir rendu justice à l'œuvre du maréchal Lyautey et de ses collaborateurs, il termine par cette phrase significative : « L'avenir seul révélera la portée réelle de cette organisation [de l'enseignement], qui, du reste, n'est pas définitive (p. 241). »

Gabriel Ferrand.

René Basset. *Le Dīwān de 'Orwa ben el-Ward*, traduit et annoté [œuvre posthume publiée par feu Mohammed ben Cheneb]. — Paris, Paul Geuthner, 1928, in-8°, 75 pages, t. LXII du *Bulletin de correspondance africaine de la Faculté des Lettres d'Alger*.

L'histoire de cette traduction est un long nécrologe. Henri Basset, décédé en 1926, la trouva dans les papiers de son père et pria Mohammed ben Cheneb d'en assurer la publication après l'avoir revue. Ce dernier, mort également, s'est contenté de faire imprimer le manuscrit qu'Henri Basset lui avait remis, sans en faire la révision nécessaire. Ainsi a paru la traduction du *dīwān d''Orwa ben el-Ward*. Il n'y a pas lieu d'y insister pour les raisons que je viens de dire.

Gabriel Ferrand.

C. Brockelmann. *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšγarī's Dīwān lugāt at Turk* (t. I de la *Bibliotheca orientalis hungarica*). — Körösi Csoma-gesellschaft à Budapest et Otto Harrassowitz à Leipzig, 1928, in-4°, vi-252 pages.

Le *Kitāb dīvān lugāt at-Turk* de Maḥmūd bin Al Ḥusayn bin Muḥammad de Kāšgar a été publié en 1333-1335/1915-1917 en trois volumes (t. I, 436 + 12 pages, in-4°, t. II, 316 pages et t. III, 351 pages) par le Ministère de l'Instruction publique de Turquie. Cette œuvre extrêmement importante a été rédigée en 466/1073-1074 [1]. Écrite en arabe

[1] A la page 3 de la préface, l'année 466 de l'hégire a comme équivalence 1066 de notre ère, ce qui est une inadvertance. Les *Tables* de Wüstenfeld donnent, au contraire, 1073-1074.

par Kāšgarī, elle constitue un document de premier ordre pour l'étude du turk moyen. Tel qu'il est, sans index, ce divan de 1118 pages in-quarto est pratiquement inutilisable. C'est ce qui apparut immédiatement aux turcologues qui en prirent connaissance. Presque en même temps notre confrère Jean Deny mit entièrement le divan sur fiches, un turcologue anglais en fit autant, pendant que M. B. y travaillait dans le même but, de son côté. Au lieu de s'entendre pour mettre leurs fiches en commun, en y ajoutant une triple traduction allemande, anglaise et française, M. B., le premier qui s'assura un éditeur, fit publier par la *Bibliothèque orientale hongroise* le résultat de son dépouillement[1]. Le *Mittelturkischer Wortschatz* sera sans doute très utile, car il a dû être fait avec soin, mais on peut regretter qu'il ne soit pas plus développé. A côté du glossaire proprement dit et de l'index des noms propres, un autre index des nombreux sujets traités par Kāšgarī (le *folklore*, par exemple) aurait été nécessaire. Je m'en suis rendu compte en feuilletant les fiches manuscrites de M. Jean Deny où le riche contenu du divan est mis en lumière. Le travail de M. B. n'est donc que provisoire.

Gabriel FERRAND

AVICENNAE DE CONGELATIONE ET CONGLUTINATIONE LAPIDUM, being sections of the *Kitāb al Shifā'*, the latin and arabic texts edited with an english translation of the latter and with critical notes by E. J. HOLMYARD et D. C. MANDEVILLE. — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927, in-8°, x + 86 pages.

Pendant le moyen âge, on connaissait un *Liber de mineralibus* attribué à Aristote. MM. H. et M., étudiant la question d'origine du texte latin, découvrirent que ce prétendu livre du stagirite, était simplement la traduction d'un texte arabe provenant du *Kitāb aš-Šifā'* d'Avicenne. La même découverte avait été faite antérieurement par M. Stapleton de Calcutta en 1910, mais celui-ci apprenant que MM. H. et M. avaient l'intention de publier le présent travail, mit généreusement à leur disposition sa propre traduction de quelques passages du *Kitāb aš-Šifā'* (p. 6-7).

Dans l'introduction, MM. H. et M. rappellent les opinions contradictoires qui furent émises sur le *De mineralibus* faisant suite au *Meteorologica*

[1] Pour les études antérieures de M. B. sur Kāšgarī, cf. p. III.

d'Aristote (p 1 et suiv), son exacte attribution à Avicenne, et donnent des renseignements sur la version arabe et la traduction latine (p 9-14) Suivent la traduction anglaise du texte arabe, soigneusement annotee (section des pierres et des montagnes et section de la formation des mineraux), le texte latin, une bibliographie des principaux ouvrages sur ce sujet, un index des personnes, un *index rerum* et enfin, le texte arabe d'Avicenne Cet excellent travail est digne d'éloges et il en faut remercier les auteurs

Les derniers volumes du *E J W Gibb memorial* annonçent la publication de *A history of chemistry in mediaeval Islām* par M Holmyard On souhaite qu'elle soit aussi prochaine que possible, car personne n'est mieux préparé que M H pour une telle tâche

Gabriel FERRAND

A SANHOURY *Le califat, son évolution vers une société des nations orientales* (t IV des Travaux du Seminaire oriental d'etudes juridiques et sociales publie sous la direction de Edouard Lambert, professeur a l'Université de Lyon) — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926, in-8° xvi-627 pages

Ce livre dont les circonstances seules m'ont empêche de rendre compte plus tôt, est destiné au grand public (p viii) Il n'y a donc pas lieu de l'analyser en detail les islamisants n'ont rien à y apprendre Il est, cependant, intéressant parce qu'il révèle les idées d'un musulman égyptien, respectueux de l'islām, mais épris aussi de la vie moderne qu'il a vécue et approfondie, dans une certaine mesure, en France même

La bibliographie de M S qui est soigneusement donnée (p 609-616), contient à côté de travaux de haute valeur (tels ceux de Goldziher, Nallino, van den Berg, etc), des ouvrages médiocres ou pires Qu'est-ce que viennent faire ici à propos du khalifat, *La jeune Inde* de Gandhi, *Le Mahatma Gandhi* de Romain Rolland, *Esquisse de l'histoire universelle* de Wells et d'autres encore? C'est ce que je ne vois pas bien M S fait aux pages 335 et suiv , une «revue rapide des pays musulmans dans l'état actuel» et en arrive au but de son livre la constitution d'une société des nations orientales (lire musulmanes) en ajoutant en note, p 598 «Les Etats dont on peut envisager, dès maintenant, l'adhésion à la Société future sont la Turquie, la Perse, l'Afghanistan, l'Abyssinie (*sic*), l'Arabie (comme un empire ou sous la forme d'une confédération), l'Égypte (après l'évacuation des troupes anglaises), la Mésopotamie

(après l'expiration du mandat britannique qu'on vient de prolonger pour 25 ans)». L'auteur renvoie ainsi lui-même la realisation possible de son vœu à un quart de siècle et plus !

Avant d'en arriver là, peut-être ne serait-il pas inutile de songer à harmoniser la société musulmane avec le progrès et les mœurs modernes, et l'enseignement médieval des universites de l'islām avec les programmes à l'européenne. On sait ce qu'il advient au roi d'Afghanistan d'avoir adopté des coutumes occidentales. Je me suis laisse dire que la gracieuse reine qui venait de Kabul et voyageait à visage découvert, fut courtoisement priée de debarquer au Caire *voilée*. Si le protocole égyptien a jugé nécessaire de lui imposer la pratique habituelle, c'est que les Cairotes eux-mêmes ne sont pas encore préparés à voir dans les rues une musulmane devoilee, sans un sursaut d'indignation. C'est une chose grave et délicate que de venir à la civilisation européenne en partant de l'islām. Que les musulmans fervents ou modernistes y songent longuement et sérieusement avant de se mettre en route. C'est le conseil que je leur donne en toute sympathie.

Gabriel FERRAND.

Mlle A.-M. GOICHON. *LA VIE FÉMININE AU MZAB.* — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927, in-4°, xv-348 pages avec 19 planches.

Mlle G. a fait à Ghardaïa du Mzab un sejour de «quelques mois» pendant lesquels elle a recueilli de précieuses informations sur la vie des femmes, bien qu'elle ne connaisse pas les parlers berberes (p. xi), mais je sais qu'elle s'est documentée auprès de personnes compétentes, habitant le pays depuis longtemps, qui désirent ne pas être nommées. C'est dans ce sens qu'on peut «lui faire largement crédit», comme le recommande M. W. Marçais dans la préface qu'il a écrite pour son livre (p. x).

Après avoir rappelé brièvement l'origine de ces puritains hetérodoxes de l'Islām et l'installation de ces sectaires dans la pentapole du Mzab, l'auteur nous donne des renseigements précis sur la situation et le rôle de la femme mzabite, tels que les a fixés le droit abādite, qui regit cette communauté. Suivent des chapitres sur la naissance, l'enfance, le mariage, la jeune femme, ses rêves maternels, ses joies et ses peines, la magie pratiquée, la religion qu'on lui impose, la vieillesse et la mort. Toutes les mœurs et coutumes en vigueur sont soigneusement passées en revue et nous révèlent une vie sociale qui nous était inconnue dans le détail.

Mlle G. nous fait connaître un trait de mœurs extrêmement curieux [illegible] inattendu des laveuses de morts. «Elles sont cinq à Ghardaïa agréées par la *jmaʿa* des *tolba*. A la mort de l'une d'entre elles, les autres se réunissent et proposent pour lui succéder une femme connue pour la dignité de sa vie. . . Théoriquement, toutes les laveuses sont égales. Mais il arrive que l'une d'elles prend un ascendant sur ses sœurs et sur le peuple. Ainsi Mamma Slimān aujourd'hui. Son ascendant est énorme et indiscuté. De ce fait, elle décide seule des excommunications et des pardons sans en référer à la réunion plénière . . . (p. 221 et suiv.)». Ces puritains pratiquent, en effet, l'excommunication ou *tebria* qui exclut de la prière et met hors de la vie publique. Quand celles qui en sont frappées, meurent sans avoir obtenu le pardon, «les laveuses s'abstiennent de paraître à la maison mortuaire et les *tolba* ne prieront pas au cimetière». Les faits et gestes qui sont frappés d'excommunication sont innombrables. On en trouvera quelques-uns aux pages 231-234, et l'on reste confondu devant la gravité de la peine appliquée à certains manquements à la coutume aussi inoffensifs.

On trouvera en appendice (p. 261 et suiv.) des recettes de cuisine, des renseignements sur la composition des parfums, des remèdes, 25 courts textes et un petit vocabulaire des travaux de la laine en berbère et en arabe. Le volume se termine par un index des mots arabes, un index des mots berbères et une table détaillée des matières. Les 19 planches sont très intéressantes.

Ce livre bien conçu et parfaitement présenté est en tous points recommandable. Il apporte des informations nouvelles dans un domaine qui nous était à peu près inconnu et qui reste impitoyablement fermé aux hommes. Il est à souhaiter qu'il soit lu non seulement par les orientalistes et sociologues, mais par tous ceux qu'intéresse notre Afrique du Nord : ils y trouveront grand profit. Mlle G. nous promet d'autres travaux sur le Mzab ; ils seront les bienvenus à en juger par celui-ci dont elle doit être félicitée.

Gabriel FERRAND.

Marcel MERCIER. *Étude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab.* — Alger, Jules Carbonel, 1927, in-8°, 191 pages.

M. M. M. qui a publié déjà un bon livre sur *La civilisation urbaine au Mzab*, continue ses études sur la pentapole mzabite par le présent ouvrage.

Après des renseignements généraux sur les Abādites et l'œuvre de leurs docteurs (p 1-31) la première partie (p 33-103) est consacrée aux origines, définition, caractères et modalités du *wakf*, au constituant et aux bénéficiaires, aux biens objets du *wakf* et à leur administration La deuxième partie traite de la pratique de cette institution par les Mzabites des différents objets de *wakf* des *rouages* administratifs de l'institution, des bénéficiaires de fait quelques actes de *wakf* suivis d'observations les concernant Enfin, la troisième partie contient des traductions de textes abādites ayant trait au *wakf*, de réponses de docteurs abādites consultes et une *fatwa* du kādī abāḍite de Ghardaia sur le même sujet (deux de ces documents avec facsimilé de l'original) Quatre pages de conclusion (p 185 188) nous donnent le sentiment de l'auteur sur cette pratique juridique musulmanne telle qu'elle est en usage au Mzab

Ce livre est bien documenté et l'auteur a la pleine maîtrise de son sujet On trouve tout au long de son travail des références au *wakf* classique de l Islām et à son utilisation par les sectaires de la pentapole Nous avons ainsi une vue d'ensemble de la question chez les orthodoxes et certains hétérodoxes, qui sera fort utile à nos administrateurs et juges de l'Afrique du Nord On ne saurait trop remercier M M M de leur avoir fourni cet excellent instrument de travail

Je n'ai aucune expérience personnelle de la façon dont est administre le *wakf* abādite, ni au Mzab ni dans l'Omān où j'ai voyagé Mais en d'autres pays d Islām, les vœux du testateur sont parfois étrangement méconnus Je possede un manuscrit arabe, acheté par un ami en Orient, qui porte la mention de *wakf* et le sceau de la *zāwiya* a laquelle il a appartenu, et je ne suis certainement pas le seul D'autre part, à Basra et Bagdad, les *wakf* locaux sont gérés par un officier anglais, sur la demande expresse des gens du pays qui ont ainsi rendu indirectement hommage à la probité d'un administrateur chrétien, après la coûteuse expérience des administrateurs musulmans d'avant-guerre Tout arrive et nos sujets musulmans s'aperçoivent qu'ils n'ont qu'a gagner à remettre entre nos mains l'administration de leurs biens de mainmorte

Gabriel Ferrand

A Guérinot *La religion djaïna* (histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions) — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926, in-4°, 351 pages avec 25 planches hors texte

M G est un des rares spécialistes du djainisme C'est une bonne for-

tune pour les non-initiés dont je suis, qu'il ait bien voulu écrire ce livre. Il est divisé en trois parties : l'histoire, la doctrine, les cultes, coutumes et institutions. Tous les sujets ayant trait aux djainas sont traités sous ces trois rubriques. Religion, mœurs et coutumes sont longuement décrits et commentés. Un chapitre particulièrement important est consacré aux sanctuaires et temples djainas et « il est certain que l'art hindou leur doit un grand nombre de ses plus remarquables monuments (p. 279) ». Qui ne connaît, au moins de nom, les temples splendides du mont Girnar ? Les Djainas constituent une grande famille étroitement unie qui comprend, d'une part, des ascètes adonnés à l'étude et à la méditation, d'autre part, des laïques qui assument la tâche de subvenir aux besoins matériels de la communauté. En échange de la nourriture spirituelle qu'ils reçoivent, ceux-ci donnent chaque jour l'aumône matérielle (p. 329). Les moines ne pratiquent que l'enseignement et s'en remettent pour les rites à des prêtres brahmaniques. Aussi les Djainas pratiquent-ils en fait une sorte d'hindouisme, c'est à dire une idolâtrie aux aspects variés (p. 330). Dans les temples, le fidèle retrouve les dieux brahmaniques et c'est une liturgie brahmanique à peine modifiée (*sic*) qui se déroule devant ses yeux à chaque office. Ainsi, le djainisme s'est rapproché du brahmanisme au point de se confondre presque avec lui (*ibid.*). En somme, si l'on ne considère que le culte et les rites, toute différence semble avoir disparu entre les deux religions. Mais, M. G. estime que par la pensée et l'esprit, le djainisme conservera son indépendance essentielle. Deux éléments semblent devoir assurer « sa pérennité : une métaphysique originale et une éthique d'une rare élévation (p. 330) ».

Bien conçu et clairement écrit, ce livre sur *La religion djaïna* mérite d'être recommandé et son auteur doit en être remercié.

Gabriel FERRAND

MÉMOIRES DE LA DÉLÉGATION ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE EN AFGHANISTAN, t. II : *Les Antiquités bouddhiques de Bāmiyān*, par A. GODARD, Y. GODARD, J. HACKIN, avec des notes additionnelles de M. P. PELLIOT. — Paris, Bruxelles, Van Oest, 1928, in-4°, 113 pages, 27 figures et plans, XLVIII planches hors texte dont 4 en couleurs, index général et index des noms d'auteurs.

Ce volume, qui porte le n° 2 dans la série des *Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan*, paraît le premier. L'absence

du chef de la mission, M. A. Foucher, retenu en Extrême-Orient, a retardé la publication du tome Ier.

Les Antiquités bouddhiques de Bāmiyān sont présentées par le regretté E. Senart à qui le volume est dédié. Dans cet Avertissement, tout est mis en valeur : l'importance et l'intérêt de la région de Bāmiyān ; le mérite de MM. A. et Y. G. et J. H. qui eurent à surmonter de sérieux obstacles, l'excellence du présent travail.

La première partie du livre expose tout d'abord le résultat des recherches archéologiques qui furent effectuées dans la vallée de Bāmiyān avant l'arrivée de la Délégation française, de 1824 à 1922, ainsi que les conditions du travail archéologique en Afghanistan pendant la même période. Puis, les auteurs rendent compte de leurs propres travaux, en commençant par la description des gigantesques images du Buddha debout, taillées dans la falaise et des peintures qui en décorent les niches. Certaines fresques de Bāmiyān seraient les plus anciennes peintures bouddhiques actuellement connues, après celles des grottes IX et X d'Ajantā et celles de Mirān. Ce sont aussi les premières qu'on rencontre sur la route d'expansion du bouddhisme en Asie Centrale.

Dans la deuxième partie, sont étudiés les ensembles de grottes, souvent spacieuses et richement ornées, qui avoisinent les grands Buddha. Quelques-uns de ces ensembles ont plusieurs étages et comprennent un sanctuaire, une salle de réunion, un vestibule, des cellules, le tout relié par un système de couloirs et d'escaliers.

Plus loin, on trouvera une description du Buddha-Ajdahā, masse rocheuse qui est, pour les musulmans, le cadavre du dragon tué par 'Alī et que M. A. Foucher, après Yule et Watters, identifie avec le «Buddha couché» de Hiuan-tsang. Dans une note, M. Pelliot, qui a refait la traduction des passages relatifs à Bāmiyān dans les *Mémoires* (*Si-yu ki*, chap. Ier) et dans la *Vie* (*Ta-ts'eu-ngen-sseu San-tsang fa-che tchouan*, chap. II) de Hiuan-tsang, conteste cette dernière identification.

La troisième partie est consacrée aux vestiges de peintures sassanides ornant des niches à Doḫtar-i-Noshirwān (au nord de Bāmiyān, à mi-chemin de Balḫ). Ces peintures sont décrites d'une façon nette et évocatrice qui permet, mieux encore que les photographies, de les comparer aux fresques de Kizil-Sairam (pl. XLVIV-XLVII, documents photographiques de la mission Pelliot).

M. Pelliot a rédigé une notice sur le nom de Bāmiyān d'après les auteurs chinois et a traduit un fragment du voyage du pèlerin Houei-tch'ao. Ces documents, ainsi que la traduction des passages des *Mémoires* et de la *Vie* de Hiuan-tsang que j'ai mentionnés plus haut, sont donnés

en appendice On y trouvera également ce qu'ont écrit des auteurs européens sur les antiquités de Bāmiyān, extrait d'ouvrages difficilement accessibles

Les illustrations sont très belles, les documents archéologiques toujours clairs, alternent avec d'admirables paysages Les planches en couleurs reproduisent des peintures de Mme Y G et on peut se convaincre de leur fidélité en les comparant aux originaux que le Musée Guimet expose dans la salle d'Afghanistan

Une carte, situant simplement Bāmiyān et Doḫtar-i-Noshirwān par rapport à Ajantā et à Kïzïl-Sairam, n'aurait pas été inutile

Marcelle Lalou

Le gérant

Gabriel Ferrand.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-JUIN 1929.

QUESTIONS DE COSMOGONIE ET DE COSMOLOGIE MAZDÉENNES,

PAR

H S NYBERG.

AVANT-PROPOS

L'étude suivante est sortie d'une série de conférences que j'ai faites, dans les mois de janvier-mars 1929, à l'Ecole des Hautes Études en Sorbonne En les publiant maintenant sous une forme un peu remaniée et développée, je tiens à exprimer à l'École des Hautes Études ma gratitude la plus profonde pour l'honneur qu'elle m'a fait en m'invitant à parler sous ses auspices Pour les études iraniennes l'Université de Paris possède une tradition exceptionnellement riche et glorieuse, représentée par une série d'iranisants de premier ordre C'est donc avec une légère hésitation qu'on prend la parole, dans une chaire de Sorbonne, sur un sujet iranien, plus on songe à ces grands savants qui, avec une maîtrise parfaite, y ont enseigné et y enseignent l'iranien, plus on redoute l'insuffisance de ses propres forces Si j'ai osé, pourtant, accepter l'invitation

bienveillante qui m'était adressée, c'est seulement parce que les matériaux que j'avais recueillis sur la cosmogonie et la cosmologie iraniennes m'ont semblé d'une certaine importance, et dignes d'être introduits dans la discussion, et si j'ose publier maintenant ces matériaux, ce n'est que pour en faciliter l'utilisation et pour fournir aux savants désireux d'approfondir ces questions un point de départ relativement sûr et bien établi.

Si mon travail se présente sous une forme qui n'offense pas trop une oreille française, c'est exclusivement aux soins de mon ami E. Benveniste que le lecteur le doit, c'est lui qui s'est chargé de corriger les défauts de mon français. Il va sans dire qu'il n'a pu retoucher ma rédaction dans le moindre détail ni me dispenser complètement de l'indulgence de mes lecteurs. Ainsi, pour se servir des termes de la cosmogonie mazdéenne, mon travail représente un état mixte, un *gumēcišn*, où les éléments du bien et du mal sont mélangés pêle-mêle, mais la discrimination, le *vicārišn*, en est facile. Si l'on trouve un passage bien tourné, c'est M. Benveniste qu'il faut en louer; si l'on est choqué par un manque de précision et d'élégance, c'est l'auteur étranger qu'il faut en blâmer.

Tout d'abord, je donnerai, en transcription latine et avec une traduction française, une série de textes pehlevis relatifs à la cosmogonie et la cosmologie mazdéennes, à savoir : du Mēnōkē χrat, les chapitres 8, 10, 27, 8-13, 28, 12, 22, 23, 24, du Bundahišn iranien les chap. 1 et 3. Presque tous ces textes sont transcrits ici pour la première fois, les deux chapitres du Bundahišn iranien n'avaient été ni transcrits, ni traduits d'une façon complète jusqu'à présent[1]. Ce que je présente, c'est

[1] M. Schaeder a transcrit et traduit deux petits morceaux du premier chapitre du Bundahišn iranien (les passages transcrits ici p. 224, l. 12-27, p. 226, l. 25 et p. 228, l. 4) dans les *Studien zum antiken Synkretismus* (avec M. Reitzenstein), Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, 1926, p. 214-216. M. Blo-

donc une première tentative dont on excusera peut-être l'insuffisance. Pour justifier mes lectures et mes traductions, il m'a paru nécessaire d'ajouter un bref commentaire traitant de certaines questions d'ordre purement philologique. Après les extraits de la littérature pehlevie, on trouvera un petit texte syriaque anonyme sur le magisme, déjà publié il y a vingt ans, mais resté presque inconnu depuis, malgré son importance capitale pour l'histoire du mazdéisme.

La base ainsi établie, je passerai à l'interprétation des données en analysant minutieusement les idées qui se laissent dégager des textes cités.

Les sources d'où j'ai tiré les morceaux pehlevis transcrits ici seront désignées par les abréviations suivantes :

1° pour le Mēnōkē χrat :

K = le manuscrit pehlevi de Copenhague N° 43, publié en fac-similé par M. Andreas (*The book of the Mainyo-i-Khard, also an old fragment of the Bundehesh, both in the original Pahlavi. Being a facsimile of a manuscript brought from Persia by the late Professor Westergaard and now preserved in the University-Library of Copenhagen. Edited by* Frederic Charles Andreas, Kiel, 1882).

S = l'édition de Sanjana (*The Dînâ î Maînû î Khrat or The Religious Decisions of the Spirit of Wisdom. Edited by* Darab Dastur Peshotan Sanjana, Bombay, 1895).

2° pour le Bundahišn :

A = *The Bûndahishn. Being a Facsimile of the T. D. Manuscript N° 2 brought from Persia by Dastur Tîrandâz and now pre-*

chet a publié en fac-similé le texte pehlevi que présente le Bundahišn iranien du passage transcrit ci-dessous, p. 220, l. 14-p. 228, l. 16, avec une traduction française, mais sans transcription, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XXXI, 1895, p. 220-228 et p. 4-11 du fac-similé.

served in the late Ervad Tahmuras' Library. Edited by Behramgore Tahmuras Anklesaria, Bombay, 1908. Ce texte représente le Bundahišn iranien ou le grand Bundahišn.

J = *Der Bundehesh. Zum ersten Male herausgegeben, transcribiert, übersetzt und mit Glossar versehen von* Ferdinand Justi. Leipzig, 1868. Ce texte représente le Bundahisn indien.

On trouve une édition critique du premier chapitre du Bundahisn dans mon *Hilfsbuch des Pehlevi,* I (Uppsala, 1928), p. 62-89.

Dans les textes *transcrits,* on s'est servi des signes suivants :

+ pour indiquer une correction ;

* pour indiquer une lecture incertaine ou hypothétique ;

[ ] pour indiquer une glose ; les mots entre crochets sont imprimés en romain dans la transcription pehlevie et en italique dans la traduction ;

< > pour indiquer une addition faite par moi pour compléter le texte ;

( ) autour d'une lettre pour indiquer qu'elle est sourde, n'étant qu'un signe purement graphique ;

▨ pour indiquer un passage effacé dans le manuscrit sur lequel se fonde le texte ;

-> pour indiquer qu'il y a dans le texte une lacune signalée par le sens du contexte seulement ;

pour marquer des mots qui se trouvent dans le texte mais que je n'ai pu déchiffrer.

Dans les *traductions,* on s'est parfois servi de parenthèses ( ) pour indiquer que les mots enfermés n'ont pas de correspondant dans l'original.

TABLE DES TEXTES CITÉS

TEXTES PEHLEVIS

1. *Mēnōkē χrat*, chap. 8
K, p. 23, 9-25, 16, S, p. 21-23

pursīt dānāk ō mēnōkē χrat kū: «Ōhrmazd ēn dām u dahisn čiγōn u pat čē aδvēnak dāt? apr-s amahraspandān u mēnōkē χrat čiγōn u pat čē aδvēnak tāsīt u dāt? u Ahriman i druvand dēvān u druzān čiγōn visūt hand? u har nēvakih u yuttarīh ō martōman u apārīk-ič dāmān čiγōn rasēt? u čis i baχt ēstēt vartēnitan sāyēt aivāp nē?»

mēnōkē χrat passaχ^u kart kū:

dātār Ōhrmazd ēn dām u dahisn u amahraspandān u mēnokē χrat hač hān i χ^uēs rōsnih u pat āfrīn i Zurvān i akanārak tasīt. ēt rāδ čē Zurvān i akanārak [u] azarmān u amarg u aδard u asohisn u +apohisn u apityārak, [u] tāk hamē u hamē rasisnih hēč kas bē statan hač χ^uēs-kārih ⟨u⟩ apātiχsāi kartan nē tuvān.

u Ahriman i druvand [u] dēvān u druzān u apārīk-ič yātūkān hač kūnmarz i χ^uēs visūt. apr-s 9000 zamistān pat zamān i akanārak apāk Ōhrmazd patmān kart u tāk bavandak bē būtan hēč kas vartēnītan u yuttar kartan nē sāyēt.

u kā 9000 sāl bavandak būt Ahriman bē akārihēt u Srōs ahrāδ Hišm bē zanēt, Miθr u Zurvān i akanārak u mēnōkē dātastān, kē pat hēč kas nē druzēt, u baχt u bāyō-baχt hāmakēn dām u dahisn i Ahriman, pat aβδomīh āz-ič dēv bē zanēnd u hamāk dām u dahisn i Ōhrmazd apityārak ēton apāč bavēt čiγōn hān i-s pat fratomih tašit u dāt.

har nēvakīh u yuttarīh i ō martōmān u apārik-ič dāmān rasēt pat 7-ān u 12-ān rasēt. u hān i 12 aχtar, čiγōn pat dēn, 12 spāhpat i hač kustak i Ōhrmazd. hān ⟨i⟩ 7 apāχtar 7 spāhpat i hač kustak i Ahriman guft ēstēt. u +harvisp dām u dahisn avē 7 apāχtarān +tarvēnand u ō margīh u har anākih apaspārēnd. u čiγōn avēsān 12 aχt, u 7 apāχtar baχsēnāk u rāδēnāk i gēhān hand.

TRADUCTION

Menōkē χrat, chap 8

Le sage demanda à la Sagesse céleste « Comment et de quelle manière Ormuzd a-t-il formé et établi cette création ? Comment Ahriman l'ennemi a-t-il produit les démons et les esprits menteurs ? De quelle manière les différentes sortes du bonheur et de l'adversité atteignent elles les hommes et les autres créatures ? Ce qui a été prédestiné, peut-il, oui ou non être changé ? »

La Sagesse céleste répondit Ormuzd le créateur forma cette création les amahraspands et la Sagesse céleste de sa propre lumière et avec l'approbation de Zurvān l'illimité C'est parce que Zurvān l'illimité est exempt de la vieillesse, de la mort, de la douleur, de la faim, de la soif et qu'il n'est pas atteint par la contre-création, que jusqu'à l'éternité personne ne pourra le dépouiller de sa nature foncière en lui ôtant la souveraineté

Ahriman l'ennemi produisit les démons, les esprits menteurs et puis les sorciers en exerçant l'acte homosexuel sur lui même Ensuite, il entra en concurrence avec Ormuzd pour 9000 ans du temps illimité Et avant que cet espace de temps soit écoulé, aucun être ne peut être modifié ni perdre sa propre nature

Quand 9000 ans seront écoulés, Ahriman sera réduit à l'impuissance Srōš le Juste tuera la Fureur, Mihr, Zurvān l'illimité, la Justice céleste qui ne commet aucune déloyauté envers personne, la Prédestination et le Sort tueront à la fin toute la création d'Ahriman et aussi le démon de la convoitise Et toute la création d'Ormuzd sera de nouveau délivrée de la contre-création et redeviendra telle qu'elle fut formée et créée au commencement

Tout bonheur et toute adversité qui atteignent les hommes et les autres créatures proviennent des Sept et des Douze Les douze signes du Zodiaque sont, la religion nous l'apprend, douze généraux aux côtés d'Ormuzd Les sept planètes sont, comme il est dit, sept généraux aux côtés d'Ahriman Les sept planètes violentent toutes les créatures et les livrent à la mort et à toutes sortes d'afflictions Des sept planètes aussi bien que des douze signes du Zodiaque dépendent le sort et le gouvernement de ce monde-ci

Ōhrmazd nēvakīh-kāmak u hakarč anākīh nē patıγırēt, nē sahēt Ahrıman anākīh-kāmak u čıs-ıč nēvakīh nē mēnēt u nē patıγīrēt Ohrmazd, kā-s kāmēt, pat dām ı Ahrıman u Ahrıman hast ı kā-s pat dām ı Ōhrmazd vattarēnıtan tuvān, bē ētōn tuvān vartēnītan kū pat frazām-kārīh Ōhrmazd zıyān nē bavēt čē frazām-pērōzīh Ōhrmazd χ^u ēs čē paıtāk kū Ōhrmazd Yam u Frētōn u Kayos ahōš dāt hand u Ahrıman ētōn vartēnīt čıγōn āsnāk Ahrıman Bēvarasp u Frāsıyāhak u Alaksandar ētōn sahıst kū anōšak hand, Ōhrmazd ō mās-sūtīh ētōn vartēnīt čıγōn hān ı paıtāk

2 *Mēnōkē χrat*, chap 10

K, p 26, 8-27, 5, S, p 24-25

pursıt dānāk ō mēnokē χrat kū Ahrıman ı druvand apı-s dēvān u vısūtakān apāk Ōhrmazd u amahraspandān čıs-ıč āstīh u dōsāram ēvak apāk dıt būtan sāyēt aıvāp nē?

mēnōkē χrat passaχ^u kart kū pat hēč mar-ıč būtan nē sāyēt, čē Ahrıman mıtōχt ı vat mēnēt, u apı-s kār hısm u +kēn u anāstīh, u Ōhrmazd ahrāδīh mēnēt apı-s kār kırpak u vēhīh u rāstīh u har čıš vartēnītan sāyēt bē gōhr ı nēvak u vat u gōhr ı nēvak pat čıš-ıč čārak ō vattarīh, u gōhr ı vat pat hēč aδvēnak ō vēhīh vartēnītan nē sāyēt u Ōhrmazd nēvak-gōhrīh rāδ hēč vattarīh u družīh nē passandēt u Ahrıman vat-gōhrīh rāδ hēč vēhīh u rāstīh nē patıγīrēt u apı-šān ēt rāδ ēvak apāk dıt čıs-ıč āštīh u dōšāram būtan nē šāyēt

3 *Mēnōkē χrat*, chap 27, 8-13

Manque dans K, S, p 44

mēnōkē χrat passaχ^u kart kū hān ı avēšān rāδ pat nēvakīh aıvāp pat yuttarīh pursēh ākās bās u bē dān čē kar ı gēhān hāmōkēn pat baχs u

La volonté d'Ormuzd porte sur ce qui est bon et il ne souffre jamais l'affliction cela ne lui convient pas La volonté d'Ahriman porte sur ce qui afflige, il ne pense rien de ce qui est bon et il ne le souffre pas A l'heure qu'il lui plaît, Ormuzd est à même de provoquer des changements dans la création d'Ahriman, quant à Ahriman, ce n'est que temporairement qu'il est à même de provoquer des changements dans la création d'Ormuzd cependant il ne peut provoquer que des changements tels qu'ils ne causent aucun désavantage à Ormuzd dans l'œuvre qu'il accomplira à la fin du monde Car la victoire finale est une chose inhérente à la nature d'Ormuzd Voilà pourquoi il a été révélé qu'Ormuzd créa Yam, Frētōn et Kayōs immortels, alors Ahriman provoqua le changement bien connu (qui consiste en ceci) que Bēvarasp Frāsyāhak et Alexandre lui parurent immortels, mais Ormuzd tourna cela en grand profit, comme on le sait par la révélation

Chap 10

Le Sage demanda à la Sagesse céleste «Est-il possible, oui ou non, qu'Ahriman l'ennemi, ses démons et ses monstres puissent, de quelque façon, vivre en paix et en amitié avec Ormuzd et les amahraspands?»

La Sagesse Céleste répondit cela n'est possible sous aucune forme, quelle qu'elle soit Car Ahriman pense le Mensonge, qui appartient au mal, et son œuvre, c'est la colère, la haine, le trouble, Ormuzd, par contre, pense la Justice, et son œuvre, c'est la vertu, la bonté, le droit Or toute chose peut être changée, excepté la substance du bien et du mal La substance du bien ne peut par aucun moyen être changée en mal, et la substance du mal ne peut d'aucune façon être changée en bien Rien du mal et du mensonge ne convient à Ormuzd, sa substance étant bonne, et Ahriman n'est d'aucune façon capable de bien et de droiture, sa substance étant mauvaise C'est pourquoi ils ne peuvent d'aucune façon vivre en paix et en amitié l'un avec l'autre

Chap 27, 8-9.

La Sagesse céleste répondit Ce que tu demandes à leur sujet, à savoir s'ils ont apporté le bonheur ou l'adversité, entends-le maintenant

amanal u vicu i brin ravēt i χ^{u}at hast +Zurvān i pātixsāh u dērang-χ^{u}atāi, čiγon andar ōvām ōvām ō har kē rāδ baχt ēstēt čiγōn hān i apāyēt mat u apar rasēt, čiγōn hač-ič hampatvand i avēsān pēsēnīkān i vitartak patal kū aβδom hān nēvakih i hač avesān ō damān i Ōhrmazd apāyēt matan bē mat

4 *Mēnokē χrat*, chap 28

K, p 32, 10 — 33, 2, S, p 48

*pursit danak ō mēnōkē χrat kū kē *vāχ^{u}ānīktar ? kē pat-nēr oktar ? kē tēztar ? kē +sāttar ? kē dusrāmisntar ?*

mēnok χrat passaχ^u kart kū Ōhrmazd i χ^{u}atāi +vāχ^{u}āntar 9000 sāl anakih pat dāman i χ^{u}ēs hač Ahriman dit, pas-ič pat dātastān u +vāχ^{u}ānih ēnyā-s nē zanēt

u spihr pat-nērōktar
vīr i martōmān tēztar
u ruvān i ahravān sāttar, hān i druvandān pasmāntar

5 *Mēnōkē χrat*, chap 12

K, p 27, 9-28, 15, S, p 26-27

pursīt dānāk ō menokē χrat kū čē rāδ kā hēr i mēnōk ētōn rāst, hān i gētāh ētōn drōβ baχt ēstēt ?

mēnōkē χrat passaχ^u kart kū hēr i gētāh pat bun-dahisnīh ētōn rāst baχt ēstēt čiγōn hān i mēnōk u dātār Ōhrmazd hāmakēn nēvakīh i pat ēn dām u dahisn ō bun i Miθr u Māh u avēsān 12 aχtar, i hač dēn 12 spāhpat guft ēstēt, kart u avesān-ič +rāstihā u +sačākīhā baχtan rāδ hač Ohrmazd patiγraft u pas Ahriman hān i 7 apāχtar, čiγōn 7 spāhpat i Ahriman guft ēstēt, pat visūtan [bē statan] *hān nēvakīh hač dāmān i Ōhrmazd pat pityārakīh i Miθr u Māh u avēsān 12 aχtarān dāt u har nēvakīh i avēsān aχtarān pat dāmān* <i> *Ōhrmazd baχsend, avēsān apāχtarān, če-sān*

et sois-en instruit. C'est que toutes les affaires du monde matériel sont mises en branle par la Prédestination, le Moment et la Décision définitive, attributs essentiels de Zurvān, qu'il soit Zurvān le Seigneur ou le Zurvān à la longue domination. Car au temps fixe, ce qui doit arriver arrive à chaque homme dont le sort est prédestiné, suivant les exemples des anciens héros défunts qui montrent que le bonheur qu'ils devaient apporter aux créatures d'Ormuzd leur est finalement échu.

Chap. 28.

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « Qui est le plus longanime ? Qui est le plus efficace ? Qui est le plus prompt ? Qui est le plus heureux ? Qui est le plus malheureux ? »

La Sagesse céleste répondit : Ormuzd le Seigneur est le plus longanime, car quoiqu'il eût à endurer affliction dans ses créatures, pendant 9000 ans, de la part d'Ahriman, il ne le frappe néanmoins qu'avec justice et longanimité.

Le firmament étoilé est le plus efficace.

L'intelligence des hommes est la chose la plus prompte.

L'âme des justes est ce qu'il y a de plus heureux ; l'âme des méchants ce qu'il y a de plus malheureux.

Chap. 12.

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « La fortune du monde céleste étant si justement partagée, d'où vient-il que celle du monde terrestre le soit si injustement ? »

La Sagesse céleste répondit : Dans la création initiale, la fortune du monde terrestre était aussi justement partagée que celle du monde céleste. En ce temps-là, Ormuzd le Créateur conféra au Soleil, à la Lune et aux douze signes du Zodiaque, qui, selon la religion, sont douze généraux, tout le bonheur destiné à cette création, et ceux-ci acceptèrent d'Ormuzd la mission de le distribuer d'une façon juste et équitable. Mais ensuite, pour tenir tête au Soleil, à la Lune et aux douze signes du Zodiaque, Ahriman créa les sept planètes, qui sont appelées les sept

°u. ā ı dīv̆an), apı-s apparēnd u bē ō nērōk ⟨ı⟩ dēvān u druzān u vattarān dahēnd

u hēr ı menōk ēt rāδ ētōn rāst ce Ōhrmazd ı χ^{u}atāı apāk +harvısp yazdān u amahraspandān apıtyārak hand u +kōχs ın ı apāk Ahrıman u dēvān u āmar-ıč ı ruvān ı martōmān pat rāstīh kunēnd u kē-s kırpak vēš, gās pat vahıst, u kē-s kırpak u vınās hakanēn rāst gās pat hamēstakān, u kā bačak vēš, aδakı-š rās ō dōšaχ^{u}

6 *Mēnōkē χrat*, chap 22

Manque dans K, S, p 40

pursīt dānāk ō mēnōkē χrat kū pat tuχšākīh hēr u χ^{u}āstak ı gētāh ō χ^{u}ēš šāyēt kartan aıvāp nē?

mēnōkē χrat passaχ^{u} kart kū pat tuχsākīh hān nēvakīh ı nē baχšēnīt ēstēt ō χ^{u}ēs kartan ne šāyēt bē hān ı baχsēnīt ēstēt tuχšākīh rāδ has bē rasēt bē tuχsākīh, kā-š zamān nē apāk, pat gētāh apēβar, bē pas-ıč pat mēnōk ō frahāt u pat tarāzūk afzāyēt

7 *Mēnōkē χrat*, chap 23

Manque dans K, S, p 41

pursıt dānāk ō mēnōkē χrat kū pat χrat u dānākīh apāk baχš kōχsītan šāyēt aıvāp nē?

*mēnōkē χrat passaχ^{u} kart kū apāk-ıč takīkīh u zōrōmandīh ı χrat u dānākīh pas-ıč apāk baχš kōχsītan nē šāyet čē kā baχsēnısn pat nēvakīh aıvāp pat yuttarīh frāč rasēt dānāk pat kār vyāpān bavēt u dusākās kārākās, u vat-dıl dılītar u dılītar vat-dıl, u tuχšāk ašakahān u ašakahān tuχšāk *kartēt ētōn čıyōn pat hān čiš ı baχšēnīt ēstēt βıhānak patıš andar āyēt, u apārīk har čıs bē spōžēt*

géneraux d'Ahriman, afin de soustraire ce bonheur aux créatures d'Ormuzd Par conséquent, tout le bonheur que ces douze signes du Zodiaque attribuent aux créatures d'Ormuzd, les planètes le leur arrachent, autant qu'elles peuvent, et le donnent aux demons malfaisants, aux esprits menteurs et aux êtres mauvais

La fortune du monde céleste est si justement partagée parce qu'Ormuzd le Seigneur, toutes les autres divinités et les amahraspands sont exempts de la contre-creation, et que c'est par le droit qu'ils luttent contre Ahriman et les demons, par le droit aussi qu'ils font rendre compte aux âmes des hommes Celui en qui la vertu est preponderante, aura sa place au paradis, celui dont la vertu et le péché s'equilibrent, aura sa place dans les *hamēstakān*, quand l'iniquité est preponderante chez un homme, son chemin mène à l enfer

Chap 22

Le Sage demanda à la Sagesse céleste «Est-il possible, oui ou non, de s'approprier par l'effort, les biens du monde terrestre?»

La Sagesse céleste repondit «Il est impossible de s'approprier, par l'effort, le bonheur qui ne vous est pas destine Par contre, le bonheur qui (lui) est destiné arrive (a l'homme) tout de suite a cause de son effort Un effort qui n'est pas favorisé par le Temps demeure infructueux dans le monde terrestre mais dans le monde celeste qui lui succèdera, il sera efficace et ajoutera son poids a la balance»

Chap 23

Le Sage demanda a la Sagesse celeste «Est-il possible, oui ou non, de lutter contre la prédestination par la sagesse et l'intelligence?»

La Sagesse celeste répondit «Quelque fortes et quelque puissantes que soient la sagesse et l'intelligence, on ne peut, par celles-ci, lutter contre la prédestination Car une fois la predestination accomplie, qu'elle apporte le bonheur ou l'adversite le sage en est deroute dans son œuvre, l'ignorant est changé en instruit, le lâche en courageux, le courageux en lâche, l'actif en paresseux et le paresseux en actif Comme, par ce qui est prédestiné, une cause efficiente est mise en jeu, toute autre chose est rendue inefficace»

8 *Mēnōkē χrat*, chap 24
Manque dans K S, p 41-42

pursıt dānak ō mēnōkē χrat kū ayāft-χ^uāstārīh u kιpak-varzītārīh u arzānīkīh rāδ yazdān ō martomān dıt-ıč čıs baχsēnd aıvāp nē?

mēnokē χrat passaχ^u kart kū baχsēnd čē ētōn čıγōn gōβēnd kū «baχt u bāγō(k)-baχtr āsnō-+baχt hān bavēt ı hač fratomīh baχt ēstēt, bāγō(k)-baχt han ı dıt-ıč baχsēnd bē yazdān han baχsısn ēt rāδ kēm kunēnd u pat mēnok +paıtākēnand, čē Ahrıman-ıč ı druvand pat hān βıhānak u pat nērok ı 7 apāχtar χ^uāstak u apārīk-ıč har nēvakīh ı gētāh hač vēhān u arzānıkan appaıēnd u ō vattarān u anarzānīkān apēr tar baχsēnd

*
* *

9 *Bundahısn*, chap 1

**ım zand-ākāsīh nazdıst apar bunēδātıh ı Ohrmazd u pıtyārakīh ı gannāk-mēnūk, pas apaı čıγōnīh ı gēhan dām hač bun-dahısnıh tāk fra-šām, čıγōn hač dēn ı mazdēsnān paıtāk, pas apaı +čē bun hač saχ^uan dārēt pat vıčārısnıh, čē s u čıγōn-as pat vēh-dēn*

ōγōn paıtak kū Ohrmazd bālıstīk pat harvısp-ākāsīh u vēhīh zamān ı akanārak andar rōsnıh hamē but hān rōsnīh gās u gyāk ı Ohrmazd, hast
I 3 *kē asaı rōsnīh gōβēt hān harvısp-ākāsīh u vēhīh | yāmak ı Ohrmazd, hast kē dēn gōβēt* [dēn ham har 2, vıčārısn ēvak] *hān ı yāmakē zamān akanārak, čıγōn Ohrmazd vēhīh u dēn zamān ı Ohrmazd būt u hast u hamē bavēt*

Ahrıman andar tarīkīh pat pas-dānıšnīh u zatār-kāmakīh zufrəpāδak būt, apı-s zatār kāmakīh yām u hān tārīkīh gyāk, hast kē asar tārīkıh gōβēt

Chap. 24

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « Arrive-t-il, oui ou non, que les dieux accordent une faveur aux hommes en sus du sort fixé, supposé qu'ils trouvent chez eux l'ambition de prospérer, une pratique assidue de la vertu et un caractère digne de cette faveur ? »

La Sagesse céleste répondit : « Oui, cela arrive. Car c'est ce que nous apprend l'expression courante *baχt u baγō-baχt* : *baχt*, c'est ce qui a été assigné tout au commencement, tandis que *bāγō-baχt*, c'est ce que les dieux accordent en sus du sort fixé. Seulement il est rare que les dieux accordent ainsi une faveur et la révèlent dans le monde céleste, parce qu'Ahriman l'ennemi, profitant de cette actualisation de la cause et se servant de la force magique des sept planètes, soustrait tout bonheur du monde terrestre aux bons et aux méritants, pour l'attribuer aux mauvais et aux indignes. »

*
* *

Bundahišn, chap. 1

Ceci est l'exposé de la doctrine. Tout d'abord, l'on traitera de la création primordiale d'Ormuzd et de la contre-création du mauvais esprit. Ensuite viendra l'état de la création terrestre, depuis la genèse jusqu'à la fin du monde, selon la révélation de la religion mazdéenne. Enfin, l'exposé de ce qui a son principe dans la parole (et se rapporte) à la discrimination, son essence et sa nature selon la bonne religion.

Il a été révélé qu'Ormuzd se trouvait, pendant le temps illimité, dans les hauteurs, paré d'omniscience et de bonté, et entouré de lumière. Cette lumière est la place et le lieu d'Ormuzd ; quelques-uns l'appellent la lumière infinie. Cette omniscience et cette bonté sont la robe d'Ormuzd ; quelques-uns l'appellent « religion ». [*Tous les deux (c'est-à-dire la lumière et l'omniscience) sont identiques à la « religion », la définition en est une.*] Le temps de la robe est infini, car la bonté et la religion d'Ormuzd ont existé autant de temps qu'Ormuzd lui-même, elles existent encore et elles existeront toujours.

Ahriman se trouvait dans les profondeurs, entouré de ténèbres et doué de connaissance tardive et d'avidité de sang. L'avidité de sang c'est sa robe, et les ténèbres forment son lieu ; quelques-uns les appellent les ténèbres infinies.

apı-šān mıyān tuhīkıh bavēt, hast kē vāı gōβēnd, kē-s nūn gumēčısn
patıs
J 2 har 2 hand kanārakōmand u akanārakōmand | čē +bālıstīk, hān ı asar
rōšnīh, guftēt kū nē sarōmand, u zufrəpāδak, hān ı asar tārīkīh, hān hast
-akanārak pat vīmand har 2 kanārakōmand, kū sān mıyān tuhīkīh, ēvak
avı dıt nē patvast hand, dıt har +2-ān mēnōk pat χ^{u}ēs-tan kanārakōmand
dıt harvısp ākāsīh ı Ōhrmazd rāδ har +čıs andar dānısn ı Ohrmazd, kanā-
rakōmand u akanārakōmand +čıšān, ı andar har 2 hand, patmān +dānēt
dıt bavandak-pātıχšāyīh ı dām ı Ōhrmazd pat tan ı pasēn tāk hamē-hamē-
ravısnīh, u hān hast akanārakīh dām ı Ahrıman pat han zamān bē +apa-
A 4 sıhēnēt tāk ı kā tan ı pasēn bēt, | hān-ıč hast kanārakōmandīh

Ōhrmazd pat harvısp-ākāsīh dānıst kū gannāk-mēnūk hast u apar han-
dāčēt [kunēt] pat arısk kāmakīh, čıγōn gumēčēt, +čē frakān, +če frazām,
pat +čē frakān, +čē u čand afzārān hanjāmēnēt apı-s mēnōkīhā hān dām,
ı-pat hān afzār andar apāyıt, frāč tāsīt 3000 sāl pat dām mēnōkīk
ēstāt, kū būt hand amēnītār aravāk ayrıftār gannāk-mēnūk pas-dānısnē
rāδ hač hastīh ⟨ı⟩ Ohrmazd anākās būt, pas hač hān zufrəpāδak χēzıst,
ō vımand ı stār ı rōsnān mat kā-s dīt hān ı Ōhrmazd rōsnīh ayrıftār, frāč
patrōt zatār-kāmakīh u arısk-gōhrīh rāδ pat marnjītan u dıt apar kart
J 3 apı-s pas dīt čīrīh | u aparvēčıh ı frēh hač hān ı χ^{u}ēš, apāč ō tam dvārıst,
kırrēnēt vas dēv hān dām ı marnjēnıtār nıyāp ō artəkarīh ı Ōhrmazd
A 5 kā-s dām ı gannāk-mēnūk dīt ne sahıst, dām ı sahmēn ı pūtak ı nıtak | dus-
dāh, apı-s nē buržīt hand pas gannāk-mēnūk dam ı Ohrmazd dīt sahıst
vas, dām ı +uparyavan hamāk-+pursısnīk, apı-s burzīt hān ı Ōhrmazd
dām-dahısnīh aδak Ōhrmazd, apak-ıč čē aδvēnak dānıst ı dāmē frazāmē
kār, avı patīrak ı gannāk-mēnūk sut apı-s āst apar dāst, guft kū «gannāk-
mēnūk, apar ō dām ı man aδyārīh bar ! stāyıšn dah, tāk pat hān pāt-
dahıšn amarg azarmān asōhıšn apōhısn bavēh !» apıš čım ēn ku «hakar
artīk nē sārēnēh, χ^{u}at nē akār u ō mān har 2-ān sūt afkārīhā» apı-s
drāyīt gannāk-mēnūk kū «nē baram ō dām +če tō aδyārīh u nē daham
stāyısn, bē tō u dām čē tō marnjēnam tāk hamē-hamē-ravısnīh bē χēzēm,
harvısp dām ı tō ō aδōstīh ı tō, dōstīh ı man kunam» apı-s vıčārısn ēn
J 4 kū s pat ēt dāst kū Ōhrmazd andar ō ačārak hast, ēt rāδ āstīh | pēs dārēt,
nē patıγraft, patıst-ıč apar barēndēh

Entre ces deux, il y a un espace vide, quelques-uns l'appellent l'atmosphère. Là se trouve maintenant le monde mixte.

Tous les deux sont à la fois limités et illimités. Car il est dit que ce qui se trouve dans les hauteurs, c'est-à-dire la lumière infinie, n'a pas de commencement, et ce qui se trouve dans les profondeurs, c'est-à-dire les ténèbres infinies, cela est illimité. Mais par la ligne de démarcation tous les deux sont limités, car il y a un espace vide entre eux, de sorte qu'ils ne sont pas liés (= contigus) l'un à l'autre. Toutes les deux entités transcendantes sont donc par nature limitées. Puis, Ormuzd étant omniscient, toutes les choses sont dans la science d'Ormuzd : il connaît la mesure de toutes les choses que ces deux entités renferment, limitées ou illimitées. Ensuite, la domination parfaite qu'exercera la création d'Ormuzd dans le monde restauré durera jusqu'à toute éternité : c'est là une forme de l'infini. La création d'Ahriman sera anéantie avant que le monde soit restauré : c'est là une forme du fini.

Ormuzd savait, grâce à son omniscience, que le mauvais esprit existait et qu'il s'élancerait vers les hauteurs, poussé par son envie; il savait aussi comment le mauvais esprit opèrerait le mélange, comment se manifesterait l'univers, quelle en serait la fin, par quels moyens s'en accomplirait la manifestation, quelles forces, et combien, seraient nécessaires pour l'anéantir. Il créa donc, dans un état céleste, la création pour laquelle ces forces étaient nécessaires. Durant 3000 ans, la création se trouvait dans un état céleste, sans pensée ni mouvement, ni activité. Par suite de sa connaissance tardive, le mauvais esprit ignorait l'existence d'Ormuzd; puis il se leva de ses profondeurs, et il arriva à la frontière où se trouve l'étoile des lumières. Lorsqu'il vit la lumière d'Ormuzd qui restait inerte, il se lança en avant, poussé par son avidité de sang et par son naturel envieux, et avança plus loin encore vers le haut. En apercevant là une splendeur et un ascendant supérieurs aux siens propres, il regagna précipitamment les ténèbres où il créa un grand nombre de démons. Cette création, uniquement vouée à l'œuvre d'anéantissement, était désireuse de faire la guerre à Ormuzd. Lorsque ce dernier vit la création du mauvais esprit qui n'était nullement convenable, mais au contraire une création affreuse, pourrie, basse, ignorante, il ne la loua pas. Le mauvais esprit, de son côté, lorsqu'il vit la création d'Ormuzd qui était très convenable, création élevée et omnisciente, il loua la création effectuée par Ormuzd. Alors Ormuzd, qui savait de quelle manière la fin de la création devait se produire, alla à la rencontre du mauvais esprit et lui offrit la paix en lui disant : « O mauvais esprit, viens à l'aide de ma création, rends-moi hommage afin

A 6 *apı-s guft Ormazd | kū «nē harvısp-kartār hēh, gannāk-mēnūk! ku-t man nē tuvān marnjītan apı-s dām cē man ētōn nē tuvān kartan kū apāč avı χ"ēsīh ı man nē rasēnd» pas Ohrmazd pat harvısp-ākāsīh dānıst kū «hakar zamān ı kārēčār-ıč ı-s nē kunam, aδakı-s tuvān kartan pat dām ı man* [cıγōn patıst apar baıēndēh] *kōχsısn <u> gumēcısnīh hamēyīhā apı-s andar gumēcısn ı dām nısastan, ō χ"ēš kartan tuvān», cıγōn nūn-ıč martom andar gumēčısn vas kē apāruk vēs varzēt kū frārōnīh, ku kāmak ı gannāk-mēnuk vēs hamē varzēnd*

apı-s guft Ohrmazd avı gannāk-mēnūk kū «zamān kun, tāk kārēčār pat ēn pasn avı 9000 sāl frāč apakanam» cē-s dānıst kū pat ēn zamān gırēnd akārēnēt gannāk-mēnūk aδak gannāk-mēnuk avēnāk-frazāmıh rāδ pat han patmānak hamdātastān būt, ētōn cıγōn 2 mart hamkōχsısn zamān frāč
A 7 *kunēnd kū «mān *vyaχmān | rōč tāk +sap kārēčār kunēm»*

Ōhrmazd ēn-ıč pat harvısp-ākāsīh dānıst ku ē andar ēn 9000 sāl 3000 sāl hamāk kāmak ı Ōhrmazd ravēt, 3000 sāl andar gumēčıšn kāmak ı Ōhrmazd u Ahrıman har 2 ravēt, pat hān ı aβδom artīk gannāk-mēnūk akār šāyēt kartan, hač dām-pıtyārakīh apāč dārēt

J 5 *pas Ohrmazd | ahuvar frāč srūt, kū-š yaθāhūvairyōk, 20-ēvak-mārīk, bē guft apı-s frazām-pērōžīh ı χ"ēš u akārīh ı gannāk-mēnūk u apasıhısn ı dēvān, rıstāχēz u tan ı pasēn u apatyārıh ı dām tāk hamē-hamē-ravısnīh bē ō gannāk-mēnūk nımūt gannak-menūk kā-s akārīh ı χ"ēš u apasıhısn ı dēvān hamē dıt, start u aβoδ būt, apāč ō tam ōpast, ōγōn cıγon pat dēn guftēt kū «kā-s 3 ēvak-ē guft būt, gannāk-mēnūk hač bīm tavīh uzīt, kā-s 2 bahr guft būt, gannāk-mēnūk pat snūk andar ōpast kā-s bavandak guft*

que je t'accorde en récompense, d'être immortel, de ne pas vieillir, de n'avoir ni faim ni soif. » Cela signifie : « Si tu ne commences pas la guerre toi-même tu ne seras pas réduit à l'impuissance, et nous en aurons profit tous les deux. » Mais le mauvais esprit répondit : « Je ne viendrai pas à l'aide de ta création et je ne te rendrai pas hommage. Tout au contraire, je détruirai ta création pour l'éternité. Je me lèverai, j'engagerai ta création à se déprendre de toi, à s'éprendre de moi. » En voici l'explication : il croyait qu'Ormuzd était jeté dans l'embarras et que c'était pour cette raison qu'il offrait la paix ; il était sûr que, en la refusant, il pourrait lui faire la guerre.

Alors Ormuzd dit : « Tu n'es pas omnipotent, ô mauvais esprit ! voilà pourquoi tu ne seras pas capable de me détruire. Tu ne seras pas capable de faire que ma création ne retombe en mon pouvoir. » Puis Ormuzd savait, grâce à son omniscience : Si je ne fixe pas un temps pour le combat avec lui, il sera capable de me faire la guerre et opérer le mélange éternellement, il pourra s'installer dans le monde mixte et se l'approprier. » Ainsi, il y a maintenant dans le monde mixte beaucoup de gens qui pratiquent l'injustice plus que la justice, c'est-à-dire qu'ils exécutent de préférence la volonté du mauvais esprit.

Et Ormuzd dit au mauvais esprit : « Fixe-moi un temps, afin que je te fasse la guerre pour 9000 ans selon cette convention ! » Car il savait que s'il se donnait cet espace de temps, il réduirait le mauvais esprit à l'impuissance. Alors le mauvais esprit, qui n'était pas capable de prévoir l'issue, tomba d'accord avec lui sur cet espace de temps. C'était comme lorsque deux hommes se fixent un temps pour un duel en disant : « Nous allons nous mettre d'accord aujourd'hui afin de commencer cette nuit. »

Ormuzd savait aussi, grâce à son omniscience, que sur ces 9000 ans la volonté d'Ormuzd s'exercerait sans conteste pendant 3000 ans ; que pendant les 3000 ans de l'état mixte la volonté d'Ormuzd et celle d'Ahriman régneraient ensemble ; que par le dernier combat il serait à même de rendre le mauvais esprit impuissant, c'est-à-dire de faire cesser son hostilité envers la création.

Puis Ormuzd chanta la strophe *ahuvar*, c'est-à-dire il prononça les vingt-et-un mots du *yaθā ahū vairyō*. Il montra au mauvais esprit que c'est lui qui remporterait la victoire finale, que le mauvais esprit serait réduit à l'impuissance, que les démons seraient anéantis, que la résurrection aurait lieu, que l'existence finale s'établirait, et que la création serait exempte de la contre-création jusqu'à l'éternité. Ayant vu qu'il serait lui-même réduit à l'impuissance et que tous ses démons seraient

A 8 *bit, | akē būt- gannāk-menūk hač akārīh ı pat dāmān ı Ōhrmazd anā-kīh ka tir 3000 sāl pat startıh *nyast*

dām u dahısn mēnōkīhā gōβam u pas gētāhıhā Ōhrmazd pēs hač dām-dahısnīh +nē +būt χ^u^atāı u pas hač dām-dahısnīh χ^u^atāı, sūt-χ^v^āstār u frazānak u yut-bēs, āskārak u hamē-rāδēnītāı u afzōnīk ⟨u⟩ harvısp-nıkırī-tāı būt

apı-s nazdıst +yazdān +χ^u^atīh dāt nēvak-ravısnıh ⟨ı⟩ hān mēnōk, ı-s tan ⟨ı⟩ χ^u^ēs patıs, vēh bē kartan

kā-s dām u dahısn mēnīt — čē-s hač dām-dahısnīh χ^u^atāyīh but — apı-s dīt pat rosn-+vēnākīh Ōhrmazd kū gannāk-mēnūk hakurč hač pıtyārak nē vartēt, hān pıtyārakīh yut pat dām-dahıšnīh nē akārīhēt, dām yut pat zamān +ravākıh nē bavēt, kā zamān tāsēt dām-ıč ı Ahrıman ravāk bē bavēt apı-s apārak, gāh pıtyārak akār kartan rāδ zamān frāč tāsīt apı-š čım ēn

A 9 *kū gannāk- | mēnūk yut pat kārēčār nē akārīhēt, kārēčār vıčārısn ēn kū kār pat čārōmandīhā kartan apāyēt*

pas hač zamān ⟨ı⟩ akanārak, gāh zamān ⟨ı⟩ dērang-χ^u^atāı frāč tāsīt [dāt]*, hast kē zamān ⟨ı⟩ kanārakōmand gōβēt*

hač zamān ı dērang-χ^u^atāı asačısnīh frāč dāt, kū čıs ⟨ı⟩ Ohrmazd nē sačēt

hač asačısnīh aχ^u^ārīh paıtāk +būt, kū dēvān χ^u^ārak nē rasēt

*hač aχ^u^ārīh-*baχs-ravısnīh ⟨gannāk-⟩ mēnūk aβōδ +vartıšnīh paıtāk but* hān mēnōk]*, kū čıš ı Ōhrmazd, hān ı pat bundahısn dāt, nē vartēt*

hač mēnōk-vartıšnīh bavandak kāmak ⟨ı⟩ dām ⟨ı⟩ gēhān paıtāk būt

frārōn dām u dahısn +hamdātastānōmand

aneantis le mauvais esprit fut atterré et perdit connaissance il retomba aux ténèbres C'est comme il a ete dit dans la religion revélee « Lorsqu'un tiers en fut prononce de peur la force quitta le mauvais esprit, lorsque les deux tiers en furent prononcés, le mauvais esprit tomba sur les genoux lorsqu'elle fut prononcée toute entiere il devint impuissant » Dans son impuissance à nuire a la création d'Ormuzd, le mauvais esprit demeura terrassé sur le sol pendant 3000 ans

Je vais decrire la création tout entiere d'abord dans l'etat céleste, puis dans l etat terrestre

Avant la création, Ormuzd n'etait pas souverain, mais apres la création il est devenu souverain, un être qui s'applique a accroître la prospérité des créatures un sage, un être exempt de douleurs, manifeste, qui prend soin de tout, qui produit l'abondance, qui remarque tout

En premier lieu, il créa l'essence des divinites afin de rendre encore meilleur le bon etat du monde celeste qu'il soutenait lui-même

Lorsqu'il conçut par sa pensée la création, — car c est par la creation que la suzeraineté lui échut en partage, — Ormuzd connut, grâce a sa perspicacité lumineuse, que le mauvais esprit ne se départirait jamais de son hostilité que cette hostilite ne serait réduite à l'impuissance que par la création, que la création ne serait mise en branle que par le temps, que, le temps une fois créé, la création d'Ahriman, elle aussi, serait mise en branle Alors afin de rendre inefficaces la perversité et l'hostilite qui en découle il crea le temps La raison en est que le mauvais esprit ne sera reduit à l'impuissance que par un combat (*kārēčār*), or le mot *kārēčār* signifie qu'une œuvre doit figurer parmi les choses a executer

Après le temps illimité, il créa le temps à la longue domination, quelques-uns l'appellent le temps limité

Du temps à la longue domination, il créa la permanence sans fin, c'est que rien de ce qui appartient à Ormuzd ne finira jamais

De la permanence sans fin sortit la damnation, c'est que la beatitude n'echerra jamais aux demons

La damnation une fois réalisée, le mauvais esprit perdit manifestement connaissance, c'est que rien de ce qu'Ormuzd a créée par la creation initiale ne se transforme

L evanouissement de l'esprit (mauvais) fit apparaître la volonte parfaite des créatures du monde terrestre

La droiture est une chose qui s'accorde bien avec la creation

u, ce man pat apurnāi dām-dahisnīh aδaiastān ap-s ēm [vičārisn] *ēn ku Ahriman i apāk Hōrmazd koχšēt*

χ'atar-frazanakīh namakīh, pahrōmīh, asačisnīh i Ōhrmazd u akānīh i χ'atar-dosakīh u apahrōmīh i Ahriman [pas-bavisnīh i gannāk-mēnūk | ō

A 10 *paitākīh* | *mat kā-s dām dāt ce zamān-ič i dērang-χ"atāi nazdist dām i-š frāč tāšīt cē akanārak +būt +pas hac gumēčisnīh i ˣhamahīh i Ōhrmazd kanārakōmand tāšīt hac hān akanārak ku hač bundahisn, kā dām dāt, u tāk ō frazām, ku gannāk-mēnūk akār bavēt, patmānak i 12000 sāl kū anārakōmand pas ō akanārakōmandīh gumēčīt vartēt, kū dām cē Ōhrmazd +apāč-gāh apāk Ōhrmazd ˣhamahīk bavēnd čiyōn guftēt pat dēn kū*

zaman +ō ōmandtar hač har +2 daman
[dām i Ōhrmazd hān-ič i gannāk mēnūk]
zamān handačak ō +kārē datastān

[zamān pursisnīktar]
zamān ⟨hač⟩ χ"ayāpakān ayāpaktar
zamān hač pursisnīkān pursisnīktar
[kū vičir pat zamān +sāyēt kartan]

zamān i man apakanihēt
brīn pat zamān pistak frač skihēt

giyān hač avē nē buχtēt
[hač hangām jān i martōmān]
nē kā +avi uiδē vāzēt
A 11 *nē ⟨kā⟩ ō* [nikūnē-č] *+nisyē afravēt* [andar | nisinēt]
nē kā +aδar aχ" [i āpān i sart] *frōt vartēt*

Ōhrmazd hač hān i χ"ēs χ"atīh ⟨gētāh rōsnīh u⟩ hač gētāh rōsnīh karp i dāman i χ"ēs frāč tāšīt aš pat ātaχš karp, i rōsnīh +sačēt, gīrt frāč paitāk ⟨būt⟩ hač hān mēnōk, kē pityārak andar har 2 dām, as barēndēh

«hast tuvan, hast zamān»

Ahriman étant pervers était étranger à la création cela parce qu'il lutte avec Ormuzd

La sagesse propre d'un souverain la notoriété, la primauté, la permanence d'Ormuzd, d'une part, l'impuissance de la perversité foncière et l'infériorité d'Ahriman, de l'autre, furent manifestes lorsque celui-là créa les créatures Car le temps à la longue domination fut la première créature qu'il créa C'est que le temps était d'abord illimité, mais après que le mélange eut troublé la création d'Ormuzd jadis concentrée en elle-même il fut créé limité procédant comme tel du temps illimité Car depuis la création initiale moment où la création fut créée, jusqu'à la fin, quand le mauvais esprit sera réduit à l'impuissance il y a un espace de 12000 ans durant lequel le temps sera limité Puis, le temps limité se fondra dans l'illimité, à l'époque où les créatures d'Ormuzd seront de nouveau réunies avec Ormuzd C'est comme il est dit dans la religion révélée

Le Temps est plus puissant que les deux créations
 [*Glose celle d'Ormuzd et celle d'Ahriman*]
Le Temps est la mesure de l'efficacité des œuvres

Le Temps possède plus que les plus fortunés
Le Temps s'informe mieux que les mieux informés
 [*Glose car c'est par le temps que les sentences peuvent être rendues*]

Notre temps s'en va disparaissant
Au temps fixé, se brise net le plus glorieux

L'âme ne peut s'en délivrer
 [*Glose l'âme des hommes, du temps*]
ni quand elle vole vers les hauteurs,
ni quand elle plonge aux profondeurs [*glose se place là*]
ni quand elle descend sous l'univers
 [*Glose où se trouvent les eaux froides*]

De sa propre essence, Ormuzd créa la lumière du monde terrestre, de la lumière du monde terrestre, la forme de ses propres créatures Puis apparut la voûte du ciel, modelée sur la forme du feu, qui convient à la lumière C'est de cette force céleste que les récalcitrants des deux créations chantent ainsi

«Elle est puissante, elle est le Temps »

as karp i rān i rēh frāč tašīt čiγōn ān apāyīt, hast kē rān <i> dērang-χ^{u}atān frāč gōβēt as zām pat aδyārīh <i> rān i dērang-χ^{u}atān frāč tasīt čē ka-s dām-ič dāt, 3-č afzār i hān-as pat kār andar apāyīt

*gannāk-mēnūk hač gētāh tarīkīh hān i χ^{u}ēš-tan dām frāč kirrēnīt u pat anē karp i *syāvahē ātur *dastr i tam arzanīk, druvand, čiγōn *bačakē-vāntar χrafstr api-s hač gētāh χ^{u}at-dōšakīh varan, tāk pāyēt karp, frāč kirrēnīt, čiγōn varan apāyīt api-s nazdist devān χ^{u}atih dāt dus-ravisnih*
A 12 *<i> hān mēnōk, i-s anākih i dāmān i Ōhrmazd hačas | būt, vattar bē kartan če-š gētāh tārīkih hač hān i asar tārīkīh dat, hač +gētāh tārīkīh drōγ gōβisnīh frāč dāt hač avē anākīh i gannāk-menūk paitāk būt, čē-s hān dām dāt i-š χ^{u}ēš-tan pitiš kū akār bē bēt — čē hač asarē tārīkih hān tan frāč kirrēnīt api-š χ^{u}ēs-tan dām hač karp bē dāt — hač hān i χ^{u}ēs dām-dahisnih akār bavēt*

Ōhrmazd hač gētīk rōšnīh rāst-gōβisnīh <frāč tāsit> u hač rāst-gōβiš-nih <u> afzōnīkih i dātār paitāk +būt dām-dahišnīh čē-š asar karp hač asarē rōšnīh frāč tāsīt dām-ič i hamak andar asar +karpē bē dāt +asarē +karp zamān sačišn yutīk bavēt hač +asarē +karpē ahuvar frāč +dāt mē-nōkē yaθāhūvairyōk, kē-š +bunē-δahišnīh u frazām i dām hačas paitākīh hast dēn, čiγōn apāk dām-dahisnih dahīhist

A 13 *hač ahuvar mēnōk sāl frāč +dāt, kē andar | gumēčisn nūn nēm-rōsn nēm-tārik, 365 rōč-šapān, kē brīn i zamān i dērang-χ^{u}atār hačas <u> har 2 dām pat-kōχšišn patis ravāk būt čiγōn guft*

« dām i Ohrmazd pat χ^{u}atāyīh u dastəvarīh u dātastānōmandīh bāhstīh pat +χ^{u}āhrakīh ēstāt dām <i> gannāk-mēnūk pat čērīh u stahmīh u vināskārih +zufrəpāδih pat dusvārih ēstāt »

Puis il créa la bonne atmosphère modelée comme il était convenable à l'atmosphère quelques-uns l'appellent l'atmosphère à la longue domination Puis il créa la terre pour aider l'atmosphère à la longue domination C'est que, lorsqu'il créa la création, ces trois forces lui étaient nécessaires pour son œuvre

Le mauvais esprit tailla sa propre création (en la formant) des ténèbres du monde terrestre et modela sur une autre forme, celle du feu noir, les animaux rongeurs animaux dignes des ténèbres et hostiles au bien, comme par exemple ces êtres si abominables que sont les insectes nuisibles De la méchanceté foncière du monde terrestre il tailla la convoitise modelée comme il était convenable à la convoitise, afin qu'elle perpétuât la forme (primordiale du mal) Tout d'abord, il créa l'essence des démons afin de rendre encore pire le monde idéal d'où est venue l'affliction qui frappe les créatures d'Ormuzd C'est qu'il créa les ténèbres du monde terrestre, des ténèbres qui sont sans commencement, des ténèbres du monde terrestre il créa la fausseté de parole d'où est issue l'affliction qu'apporte le mauvais esprit, car celui-ci n'a pu faire de création qu'à son image Quand il sera réduit à l'impuissance il sera impuissant à produire encore de ses créatures car, ayant taillé, dans les ténèbres sans commencement, le corps universel d'où dérive le mal, il créa sa propre création de cette forme

De la lumière terrestre Ormuzd créa la véridicité La véridicité et l'abondance du Créateur firent apparaître la création C'est qu'il tira la forme sans commencement de la lumière sans commencement, après quoi il créa l'ensemble des créatures dans la forme sans commencement La forme sans commencement est exempte du cours du temps De la forme sans commencement, il créa l'*ahuvar*, c'est-à-dire le prototype céleste de la formule *yaθā ahū vairyō*, par quoi la création primordiale devint manifeste, comme le sera aussi la fin de la création Cette formule est la religion, du fait qu'elle fut créée en même temps que la création

De l'*ahuvar* il créa l'année céleste, qui est maintenant, dans l'état mixte, moitié lumineuse, moitié obscure, comprenant 365 jours et nuits, c'est d'elle que viennent les arrêts du temps à la longue domination, c'est par elle que le combat des deux créations s'engagea Comme il est dit

« La création d'Ormuzd jouissait de la félicité dans les hauteurs, soumise à un roi, à des ministres et à des tribunaux La création du mauvais esprit était en proie à l'infortune dans les profondeurs, sous un régime de tyrannie, d'oppression et de férocité »

Ohrmazd pat amahraspandān brhomand mat kā-s dāt būt hand, 3 rat, ce-s apac ō gētīk apāyet, dāt apı-s nōktar pat tan ı pasēn anākıh hacas be apetāk but tan apı-s dām ı mēnōk mēnōkıhā daıēt

apı- dam ı getık [u] *mēnokıhā dāt apı-s dāt bē ō gētahıha dat apı-s nazdıst amahraspandan dat, 7 bun, pas aparīk, hān ı 7-om χ^u^at Ōhrmazd*
A 14 *hac dam ı gētīk pat mēnōk dat nazdıst 6, hān ı 7-om* | *χ^u^at būt* +*avı Ohrmazd hac 2 hast mēnōk, nazdıst gētāh hač amahraspandān, pas hač vāı ı derang-χ^u^atāı*

J 5 11 *nazdıst vahuman frāč tasıt, kē-š ravakıh* ⟨ı⟩ *dām* ⟨ı⟩ *Ōhrmazd hačas būt gannāk-mēnūk nazdıst mıtōχt, gāh akōman dāt Ōhrmazd hač dām ı getāh nazdıst asman apı-š vahuman hač nēvak-ı avısnıh gētık ı rōšnīh* [nazdıst] *frāč tāsīt, kē-s dēn ı vēh ı mazdēsnān apāk būt ēn kū hān ı ō dām ı asēt tāk fraškart, as dānıst pas urt-vahıst, pas šaθrēvar, pas spandarmat, pas hōrδat, pas amurδat tāšıt, 7-om χ^u^at Ohrmazd 8-om rāstgōβısnıh, 9-om srōš-ahrāδ, 10-om mānsraspand, 11-om naıryōsang, 12-om ratı buland* ⟨ı⟩ *ı aθfō(k) bnzaıt, 13-om ı ašn rāst, 14-om mıθr ı frahēχōyōt, 15-om arsvang ı vēh, 16-om pārand, 17-om χ^u^āβ, 18-om vāt,*
A 15 *19-om* +*datastanōmandīh,* | *20-om patkār, pēsēmār u pasēmārıh, āstīh, afzōnīkīh*

hac dām ı gētāh nazdıst asmān, dıtıkar āp, sıtīkar zamīk, čahārom urvar, panjom gōspand, šašom martōm, haftom χ^u^at Ōhrmazd apı-s dāmē pat aδyārīhē vāı ı dēr ang- χ^u^atāı frāč tāsīt, čē kā-s vāı ⟨ı⟩ *dēr ang- χ^u^atāı frāč tasīt, avē č afzār-ē būt apı s pat dām-dahısnīh andar apāyīt*

19 20 *gannāk-mēnūk pat hān pıtyārakōmandīh hač kamārıkān dēvān nazdıst akōman frāč kırrēnīt, pas ındar, pas sāvul, pas nāhaıδyā, pas taromat, pas tarıc u zarıc, pas apārıkān dēvān, haftom χ^u^at gannāk-mēnūk*

C'est par les amahraspands qu'Ormuzd a reçu la faculté de fixer les destinées. Les amahraspands créés, il créa une triade de juges dont il aura besoin à l'avenir pour le monde terrestre : à la fin des temps, quand l'existence finale approchera, leur tâche sera de supprimer l'affliction du monde matériel. Cette triade soutient la création céleste d'Ormuzd dans l'état céleste.

Il créa la création terrestre dans son stade céleste; ensuite il la transféra à l'état des choses terrestres. Tout d'abord, il créa les amahraspands, qui sont sept principes, puis le reste : le septième, c'est Ormuzd lui-même. De la création terrestre, il créa d'abord six forces à l'état céleste, la septième c'est lui-même. Pour Ormuzd, tous les deux états sont célestes, la première étape du développement du monde terrestre est due aux amahraspands; la seconde, à l'atmosphère à la longue domination.

Tout d'abord, il créa Vahuman (le Bon Esprit) : c'est grâce à celui-ci que la création d'Ormuzd fut mise en branle. Le mauvais esprit créa d'abord Mitōχt (le Mensonge), puis Akōman (le Méchant Esprit). De la création terrestre, Ormuzd créa d'abord le ciel, puis il créa la lumière terrestre, de la beauté qui était échue en partage à Vahuman; cette lumière est accompagnée de la bonne religion des mazdéens, cela s'explique par ce que celle-là connaissait tout ce qui affectera la création jusqu'à la fin. Puis il créa Urtvahist, puis Šahrēvar, puis Spandarmat, puis Hōrδat, puis Amurδat; le septième, c'est Ormuzd lui-même, le huitième, la Véridicité; le neuvième, Srōš le pieux; le dixième, Mānsraspand, le onzième, Nairyōsang; le douzième, le haut juge qui s'appelle Raθfō bérzait, le treizième, Rašn le juste; le quatorzième, Mihr maître des vastes pâturages; le quinzième, Aršvang la bonne, le seizième, Pārand, le dix-septième, le Sommeil, le dix-huitième, le Vent; le dix-neuvième, l'organisation judiciaire, le vingtième, le procès, la demande et la défense, la paix, la prospérité.

De la création terrestre, c'est le ciel qui vient le premier; en second lieu, l'eau; en troisième lieu, la terre, en quatrième lieu, les plantes, en cinquième lieu, le bétail; en sixième lieu, l'homme; le septième, c'est Ormuzd lui-même. Pour aider la création, il créa l'atmosphère à la longue domination, car lorsqu'il créa l'atmosphère à la longue domination, celle-ci devint une force cosmique : c'est de cette force qu'il avait besoin pour la création du monde.

Parmi les démons aux têtes monstrueuses, le mauvais esprit, inspiré par son hostilité innée, tailla d'abord Akōman, puis Indar, puis Sāvul, puis Nāhaiδyā, puis Tarōmat, puis Tairič et Zairič, puis le reste des

nakruc ı s-ē ı frāron nē mēnēt, nē goβēt, nē kunēt, apı-s nēvakīh ı dām ı Ohrmazd nē apāyēt dām ı Ōhrmazd nēvakīh, dām ı Ahrıman nē apāyēt Ohrmazd hān čıs nē mēnēt ı s kartan nē tuvān, gannāk-mēnūk han ı-s nē

A 16 *tuvān kartan mēnēt «+patıst-ıc apar | barēm»*

*dām ı Ōhrmazd pat mēnōkīh ēton parvart kū tarsīh ēstāt amēnītār aγrıftar aravāk čıγōn susr hamānāk, pas hač tarsīh gumēčakīh susrān hamānāk pas hač gumēčakīh χōrtakīh bavēt dastak-ē hamānāk pas hač χortakīh +vyāstakīh pēsānīk, dast, pāδ, pas hač +vyāstakīh gavrīh bavēt časm u gōs u dahān, pas hač gavrīh ıč *nīsak būt kā bē +ō pēs rōsn ēstāt nūn-ıč pat gētāh pat ō hangōsıtak andar askomb ı mātar +hanbavīhēnd u zāyēnd ‹u› parvarand u Ohrmazd pat dām-dahısnīh mātarīh u pıtarīh ı dahısn hast, čē kā-s dām pat mēnok parvarīt, hān būt mātarīh, ‹u› kā-s bē ō gētīk dāt hān mēnōk, būt +pıtarīh*

apar dām-dahısnīh ı gētāhīhā

kā gannak-mēnūk star, gāh akār būt, čıγōn-am apar nıpıšt, 3000 sāl

A 17 *pat sturīh nyast-ē andar hān akārīh ı avē gannāk-|mēnūk Ohrmazd dām ō +gētīk tāšīt hač asar rōsnīh ātaχs, hač ātaχs vāt, hač vāt āp, hač āp zamīk harvısp-astōmandīh gētāh frāč tāsīt, čıγōn guftēt pat dēn kū «fratom dām hamāk āpē [u] srısk-ē +būt» kū hamāk hač āp būt yut tōhm ‹ı› martomān u gōspandān, čē hān tōhm ātaχs u tōhm ı hačas*

‹apı-š› nazdıst asmān dāt pat apāč- dārısnīh, hast kē fratom gōβēt dıtīkar āp dāt pat zatan tısn druž sıtīkar zamık dāt harvısp-astōmandīh čahārom urvar dāt ō aδyārīh ı gōspand huδāk, panǰom gōspand ō aδyārīh ı mart ı ahrav sasom mart ı ahrav dāt ō zatārıh u akārīh ı gannāk-mēnūk

démons, le septième, c'est le mauvais esprit lui-même Jamais il ne pense, il ne parle, il ne fait rien de ce qui est droit, et la beauté des créatures d'Ormuzd ne lui convient pas aux créatures d'Ormuzd, c'est la beauté qui convient aux créatures d'Ahriman, c'est le «non» Ormuzd ne pense à aucune chose qu'il ne puisse accomplir, le mauvais esprit ne pense qu'à ce qu'il ne peut accomplir, car il pense) «Nous voulons lui déclarer la guerre»

Dans le stade céleste, la création d'Ormuzd s'est développée de la façon suivante D'abord elle demeurait engourdie de peur, sans pensée, sans activité, sans mouvement, à l'instar du sperme Après l'engourdissement se produisit le mélange à l'instar des fluides séminaux (de l'homme et de la femme) Après le mélange se produisit ce qui est menu, à l'instar d'un embryon (?) Après ce qui est menu se produisit ce qui est saillant, (à l'instar) du front, de la main, du pied Après ce qui est saillant se produisit ce qui est creux (à l'instar) de l'œil, de l'oreille et de la bouche Après ce qui est creux se produisit l'état visible lorsque la création se manifesta lumineuse Maintenant aussi, dans le monde terrestre, c'est d'après ce modèle que les êtres sont conçus, reçoivent la vie et se développent dans le sein de leur mère Par la création, Ormuzd s'est acquis la position de mère et de père de la création Car en nourrissant la création dans le stade céleste, il a fait œuvre de mère, et en faisant passer ce monde céleste à l'état terrestre, il a fait œuvre de père

Sur la création des choses terrestres

Lorsque le mauvais esprit fut terrassé, et par conséquent impuissant, comme je l'ai décrit plus haut, il demeura terrassé durant 3 000 ans Pendant cette période d'impuissance du mauvais esprit, Ormuzd transféra la création à l'état terrestre De la lumière sans commencement il créa le feu, du feu, le vent, du vent, l'eau, de l'eau la terre, c'est-à-dire le monde terrestre renfermant tout ce qui est corporel C'est comme il est dit dans la religion revélée «Le commencement de la création était une goutte d'eau, rien de plus» C'est que toutes les choses sont nées de l'eau excepté le sperme de l'homme et du bétail car ce sperme est de feu, ainsi que le sperme qu'il produit

Tout d'abord, il créa le ciel pour servir de défense quelques-uns l'appellent «la chose primordiale» En second lieu, il créa l'eau pour abattre le démon de la soif En troisième lieu, il créa la terre qui renferme tout ce qui est corporel En quatrième lieu, il créa les plantes

ı hame deıar apı-s pas ataχs dat χ'eıak, apı s baχs hač asaı rosnıh +avıs paıest ētōn kaıp ‹ı›rēh cıγōn ātaχs kāmak apı-s pas vāt | tasıt pat maıt kaıp, ɣuvān ı 15-salak kē ēn āp u ıırvar u gōspand u mart ı ahıav u naı cıs-ē baıēndēh dārēt

*apı-sān, čıγōn-as gōβam, nazdıst asmān dāt rosn-paıtāl īh, apēı duı u pasē gās χᵘanāhen, ı hast gōhı almast zērn, apı-s saı [pat] avı asaı rosn patvast apı-s dām hamak andaıōn asmān bē dāt *avıkan hamānāk daıpust, kē-s har afzār, ‹ı› pat kōχsısn andar apāyēt, andaıōn nıhāt ēstēt, aıvap man +hamānāk, ‹ı› har čıs andaı mānēt*

fıakāvan ı asman čandıh pahnāδ ı-s drahnāδ čandıh, drahnāδ +ı-s balāδ čandıh, balaδ ı s zahyaδ hamok-handač, χūpsār varzəvaı hamānāk, mēnısnōmand, gōβısnōmand, kunısnomand, ākās, afzōnīk, vıčıtāı, mēnōk aį -s asmān patıγraft drang daıpustīh hač gannak-mēnuk, kū apāč dvāıistan nē +hıst, čıγōn guıt aıtēstār | kē zıāh patmōχt ēstēt kū apēβīmīha hač kāıēčār buχtēt, mēnōk asmān ēton dāıēt

apı-s dāt ō aδyāıīh ı asmān urvāχmanīh, čē-s urvāχmanīh patıs frāč tasıt ke nūn-ıc +andaı gumēčakıh dām pat +urvāχmanıh ēstēt

dıtıkaı hač gōhı ı asmān āp tāsıt čand mart-e +kē 2 dast ō zamık hılēt ‹u› pat dast u paδ ravēt, as tāk askamb āp bē ēstēt, pat hān bālāδ āp bē tačēt apı-s dāt ō aδyāıīh vāt ‹ı› vārān, kē hač vāt ‹ı› +snōδān +snēzak

*sıtıkar hač ‹āp› zamīk dat gırt dūr vıtaıak ,
hamōk-drahnāδ apāk pahnāδ u pahnāδ apāk -ahyāδ, rāst mıyān ı en asmān bē vēnārt čıγōn guftēt kū +nazdıst 3 ēvak ı ēn zamīk frāč tāsıt saχt čıγōn sēn-muıı dār, dıtīkār 3 ēvak ı ēn zamīk frāč tāsıt vyaıθ akıand, sıtıkaı 3 ēvak ı ēn zamīk frāč tasıt nēm-tansrakn |*

pour aider le bétail qui donne une bonne nourriture En cinquième lieu, le betail, pour aider l'homme pieux En sixieme lieu, il crea l'homme pieux pour abattre et annihiler le mauvais esprit et tous les demons Puis il crea le feu flamboyant, dont le soit est determine par la lumiere sans commencement A ce feu, la forme du bien est attachée de la maniere qui correspond a la volonte du feu Puis il créa le vent sous une forme humaine, celle d'un adolescent de quinze ans c'est lui qui soutient ici-bas l'eau, les plantes, le betail l'homme pieux et toutes les choses en les supportant

De ces choses, il crea, comme je viens de le dire, tout d'abord le ciel a l'eclat lumineux et tres eloigné vers les hauteurs (dont il faut dire) en outre (qu il est) fait de fer flambant, c est-a dire de la substance appelee acier, de couleur jaune son sommet est uni a la lumiere sans commencement Il plaça la creation entiere a l interieur du ciel, comme on place des soldats dans une forteresse ou tous les engins necessaires a un combat ont éte déposés, ou comme dans une maison pourvue de toute sorte d'ustensiles

La voûte du ciel a les dimensions suivantes sa largeur est égale a sa longueur, sa longueur est égale a sa hauteur, sa hauteur a la même etendue que sa profondeur Elle ressemble à une œuvre d'art bien agencee elle est douee de pensee, de parler, d activite, elle est intelligente, abondante, elle a du discernement, elle est celeste Ormuzd prit le ciel pour bonne forteresse contre le mauvais esprit, puisque ce dernier ne laissait pas de renouveler ses attaques Comme un vaillant guerrier qui a endosse une cuirasse afin de rechapper du combat sans succomber a la crainte, ainsi porte t-il le ciel transcendant

Ormuzd créa la felicite pour aider le ciel, car il crea la felicite dans le ciel Maintenant aussi, dans le monde mixte, la creation se trouve dans un état de félicite

En second lieu, il créa l eau de la substance du ciel Il y a des hommes qui posent leurs mains sur le sol et marchent a quatre pattes a ces hommes, l'eau monte jusqu'au ventre, si haute coule l'eau Pour soutenir l'eau, le vent pluvieux fut crée, ce vent est ne du vent qui apporte les nuages et la neige

En troisième lieu il crea, de l eau la terre, ronde et aux extremites lointaines et dont la longueur est egale à sa largeur, et la largeur a sa profondeur elle fut etablie juste au milieu de (la sphère de) ce ciel-ci C'est comme il est dit dans la religion révelee «Tout d'abord, il crea de cette terre (1 un tiers bien proportionne, comme par exemple l arbre de l'oiseau *sēn*, en second lieu •

A 20 *apı-š gōhı andar zamīk bē dāt, kōfīhā kē pas hač hān vaχsıt [rust] hand nač zamīk apı-š dāt ō aδyārīh ⟨ı⟩ zamīk āsnō rōδ gōkart bōrak-ič rust-ič, hānē suχt zamīk tōhmak yut hač *astīhı (+asčīhı ? +hıpıhl ?), čē yut tohmak hand ōγon suχt tāsıt zamīk pat hamānāk ı mart-ē, kā-š yāmak yāmak hamāk kust pat tan suχt andar kart ēstēt hačaδar ēn zamīk hamāk gyāk āp bē ēstēt*

čahārom urvar dāt nazdıst o mıyān ı ēn zamīk apar rust čand paδ-ē bālāδ, apē azg, apē pōst, apē hār, u tarr u šīrēn apı-s vısp sarδak zōr ı urvarān andar čihr dāst apı-š dāt ō aδyārīh ⟨ı⟩ urvar āp u ātaχš, čē har aχ^u ı urvarān āpē srısk pat sar ⟨ı⟩ ātaχš 4 angust pēs pat hān zōr hamē rust

panjom gav ı ēvdāt tāšıt andar ērān-vēj pat mıyānak ⟨ı⟩ gēhān, pat
A 21 *+bār ⟨ı⟩ | rōt ı vēh ı dāıtī, kū mıyānak ı gēhān, spēt, rōsn būt čıγōn māh, kē-š bālāδ 3 nāδ patmānīk apı-š dāt ō aδyārīhē āp u urvar, čē-š andar gumēčısn zōr u vaχšıšn hač ēn bavēt*

6-om gayō(k)mart tāsīt, rōsn čıγōn χ^uarsēt, apı-s 4 nāδ patmānīk bālāδ būt, pahnāδ čıγōn bālāδ, rāst pat +bār ı rōt ı dāıtī, kū mıyānak ı gēhān ēstēt, gayō(k)mart pat hōı ārak, gāv pat dasn ārak, apı-sān dūrīh ēvak hač dıt dūrīh-ič ı hač āp ⟨ı⟩ dāıtı čand bālāδ ī χ^uēš būt, časmōmand, gōsōmand, +uzvānōmand, daχsakōmand būt gayō(k)mart daχsakōmandīh ēt kū martōm hač avē tōhmak pat ō hangōšītak zāt hand apı-š dāt o aδyārīhē χ^uāβ ⟨ı⟩ āsānīhē dātār čē Ohrmazd hān +χ^uāβ frāč tāšīt pat mart karp ı buland ı 15-sālak ı rosn apı-š gayō(k)mart apāk gāv hač
A 22 *zamīk tāšıt | apı-š hač rōsnīh u zaryōnīh ı asmān susr ⟨ı⟩ martōmān u gāvān frāč tāsīt, čıγōn ēn 2 susr ātaχš-tōhmak, nē āp-tōhmak, ⟨u⟩ pat tan ı gāv ı gayō(k)mart bē dāt, tāk-aš purr-ravısnīh ı martōmān u gōspandān hačaš +bavēt*

il créa de cette terre-ci un tiers inutile et mauvais; en troisième lieu, il créa de cette terre-ci un tiers demi-sombre.

Dans la terre, il créa une substance à savoir celle des montagnes qui ont poussé plus tard de cette terre-ci. A l'appui de la terre, il créa l'arbre primordial *gōkart*, de couleur jaune pâle (?) et d'une belle venue (?), cet arbre prépare la semence (des plantes) de la terre, excepté des plantes appelées *astihr* (?), parce qu'elles n'ont pas de semence. Il créa la terre en l'agençant soigneusement, de sorte qu'elle ressemblait à un homme qui s'est revêtu d'un vêtement après l'autre en couvrant soigneusement tous les côtés de son corps. Sous cette terre-ci, il y a partout de l'eau.

En quatrième lieu, il créa les plantes. La première plante germa au milieu de cette terre-ci, d'une hauteur de quelques pieds, sans branches, sans écorce, sans épines, succulente et sucrée. Dans ses graines, cette plante renfermait toutes les forces des autres plantes. A l'appui de cette plante, il créa l'eau et le feu, car toute la force vitale des plantes réside dans une goutte d'eau placée sur le sommet (d'une flamme) de feu. Par la susdite force, cette plante poussait à une hauteur de quatre doigts.

En cinquième lieu, il créa le taureau, l'unique, dans l'Erānvēj au milieu du monde terrestre, sur la rive du bon fleuve Dāitī, là où se trouve le centre du monde terrestre. Ce taureau était blanc et lumineux comme la lune, sa hauteur montait à trois *nāδ*. Pour sa subsistance, Ormuzd créa l'eau et les plantes, car c'est de ces deux que découlent la force et la croissance du taureau dans l'état mixte.

En sixième lieu, il créa Gayōmart, qui était lumineux comme le soleil, dont la hauteur montait à quatre *nāδ*, et dont la largeur était égale à sa hauteur. Il le créa sur la rive du fleuve Dāitī, justement là où se trouve le centre du monde terrestre, Gayōmart étant sur la rive gauche et le taureau sur la rive droite, l'espace entre l'un et l'autre, entre eux et l'eau de Dāitī, était égal à leur hauteur. Gayōmart était doué d'yeux, d'oreilles, d'une langue et d'attributs sexuels (?). La sexualité (?) de Gayōmart consiste en ceci que le genre humain est né de sa semence et à son image. Pour le soutenir fut créé le sommeil qui donne du repos. C'est qu'Ormuzd créa ce sommeil sous la forme d'un être de haute taille, âgé de quinze ans et lumineux. C'est de la terre qu'il créa Gayōmart et le taureau, mais c'est de la lumière et de l'éclat doré du ciel qu'il créa le sperme des hommes et des taureaux, car ces deux spermes proviennent de la semence du feu et non pas de celle de l'eau. Il déposa ces spermes dans le corps de Gayōmart et dans le corps du

apı s ēn 6 dahısn pat 6 gās <ı> gāsānbāı bē dāt u pat sāl ı hangārt 365 ıōč, 12 māhīkan har māhık 30 rōč u māhīk 35 rōč, har rōč-ē nām ‹ amahı aspand-ē patıs nıhāt

apı-s, čıγōn-aš gōβam, nazdıst asmān tāšıt pat 40 ıōč čıγōn hač rōč ı Ohrmazd māhīk fravartīn tāk rōč ı āpān māhīk urt-vahıšt 5 rōč apaı +mānd tāk rōč ı daδv pat mıθr han 5 rōč gāsānbār apı-š nām maıδyō(k)-zarın, apı-š vıčārısn ēn kū +mānıst <ı> martōmīh <u> mānıst ı mıθr <u> āp u zarγōnīh ō paıtākıh mat

dıtīkar āp dāt pat 55 rōč, čıγōn hač rōč ı mıθr māh ı urt-vahıst tāk rōč
A 23 *<ı> āpān māh ı tīr 5 ıōč +apar mānd tāk rōč |<ı> daδv pat mıθı hān*
5 ıōč gāsanbār apı-s nām maıδyo(k)šam, kē-š vıčārıšn ēn kū-s ap rōsn bē
kaıt, čē nazdıst tēıak +būt

sıtīkar zamīk dāt pat 70 rōč, čıγōn hač ıōč ı mıθr māh tīr tāk rōč ı art māh saθrēvar [hān] *5 rōč apaı mānd +tāk rōč <ı> anaγrān hān 5 rōč gāsānbār apı-š nām paıtıšāh, apı-š vıčārısn ēn kū paδē-ıavısnıh <ı> dāmān pat zamīk paıtāk bē kart*

čahārom uıvar dāt pat 25 rōč <čıγōn hač ıōč ı Ohrmazd māh mıθr tāk ıōč ı aštāt> 5 ıōč apar +mānd <tāk> rōč ı anaγrān hān 5 rōč gāsānbār apı-s nām ayāsrım, kē-š vıčārısn ēn kū-s valg u bōδ <u> gonak ı zarγōnīh paıtāk būt.

5-om gōspand dāt pat 75 roč, čıγōn hač rōč ı Ohrmazd māh ı āpān tāk
rōč <ı> daδv pat mıθr māh <ı> daδvē 5 rōč apar +mānd tāk <rōč ı
varhrān> hān 5 rōč gāsānbār apı-š nām maıδyāıım, kē-s vıčārıšn ēn kū
A 24 *hanbār ı zamıstān dāmān ı χ^uēs rāδ | paıtāk bē kaıt*

šašom martōm dāt — kū gayō(k)maıt — <pat> 70 rōč, čıγōn hač rōč<ı>rām ı māh ı daδv tāk rōč ı anaγrān ı māh ı spandarmat 5 rōč apar +mānd tāk <rōč ı spandarmat> hān 5 rōč gāsānbār, hast kē 5 rōč ı

taureau, afin que le nombre des hommes et du bétail fût ainsi parfait

Ces six créations, Ormuzd les créa dans les six saisons qui sont célébrees par des fêtes annuelles Une année complète comprend 365 jours, 12 mois, chaque mois a 30 jours, sauf un qui en a 35, à chaque jour est attribue le nom d'un amahraspand

Comme je viens de le dire, Ormuzd créa d'abord le ciel en 40 jours, à savoir pendant la période qui s'étend du jour d'Ormuzd, du mois de Fravartīn, jusqu au jour d'Āpān, du mois d'Urt-vahist Puis, il interrompit son travail pour cinq jours, jusqu'au jour de Daδv pat Mihr Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *maiδōzarm*, ce qui s'explique par le fait qu'alors la demeure des hommes, la demeure de Mihr, l'eau et la verdure apparurent

En second lieu il crea l'eau en 55 jours à savoir pendant la période qui s'étend du jour de Mihr, du mois d'Urtvahišt, jusqu'au jour d'Āpān, du mois de Tīr Puis il interrompit son travail pour cinq jours, jusqu'au jour de Daδv pat Mihr Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *maiδyōšam*, ce qui s'explique par le fait que l'eau, sombre au commencement, fut alors rendue claire par le Créateur

En troisième lieu, il créa la terre en 70 jours a savoir pendant la période qui s'étend du jour de Mihr du mois de Tīr jusqu'au jour d'Art, du mois de Saθrēvar Puis, il interrompit son travail pour cinq jours, jusqu'au jour d Anaγrān Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *paitišāh*, ce qui s'explique par le fait que la faculté de marcher à pied sur la terre se manifesta alors chez les créatures

En quatrième lieu, il crea les plantes en 25 jours, a savoir pendant la période qui s'etend du jour d'Ormuzd, du mois de Mihr, jusqu'au jour d'Art (du même mois) Puis, il interrompit son travail pour cinq jours Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *ayāsrim*, ce qui s'explique par le fait qu'alors le feuillage, le parfum et les couleurs de la verdure apparurent

En cinquième lieu, il créa le bétail en 75 jours a savoir pendant la période qui s'etend du jour d'Ormuzd, du mois d'Āpān, jusqu'au jour de Daδv pat Mihr, du mois de Daδv Puis, il interrompit son travail pour cinq jours jusqu'au jour de Varhrān Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *maiδyāirim*, ce qui s'explique par le fait que les provisions d'hiver apparurent alors pour la subsistance des creatures

En sixième lieu, il créa l'homme — c'est-à-dire Gayōmart — en 70 jours, a savoir pendant la periode qui s'étend du jour de Rām, du mois de Daδv, jusqu'au jour d'Anaγrān, du mois de Spandarmat Puis, il

*truttak, hast kē duzītak gōβēt apı-š nām hamaspamaıδayam ke-š vıčārısn en kū hāmspah-ravısnıh pat gētāh paıtāk būt, čē fravahr ı martōmān pat hāmspāhıh raft hand u nām <ı> hān 5 rōč *truftak hast, kē 5 gās gāsānīk hast, kē panjak ı vēh guftēt pat dēn *hān ēn hast

ahuvaıt gās, ustavāıt gās, +spantōmēn gās, vahušaθr gās, +vahıštōıst gas

hān 3o rōč, ı pat māhīkānē nıhāt ēstēt, apı-š nām ēn

Ōhrmazd, vahuman, urt-vahıšt, šaθrēvar, spandarmat, hōrδat, amurδat, daδv ı ātur, <ātur,> āpān, χ"ar, māh, tīr, gōs, daδv <ı> mıθr, <mıθr,> srōš, rašn, fravartīn, varhrān, rām, vāt, daδv ı dēn, <dēn,>
A 25 art, aštāt, asmān, | zāmdāt, mahraspand, anaγrān

hān 12 māhīkān nām hač ham amahraspandān fravartīn māh, urt-vahıšt māh, hōrδat māh, tīr māh, amurδat māh, šaθrēvar māh, mıθr māh, āpān māh, ātur māh, daδv māh, vahuman māh, spandarmat māh apı-šān čıγōnīh ēvak ēvak frāčtar gōβam

Chap 3

A 3o 10 apar čıγōn<īh u> čım ı dahıšn +ı dām ō artīk-karīh

Ōhrmazd nām ı 3o amahraspand pat hān 3o rōč ētōn nıhāt kū nazdıst Ōhrmazd, pas 6 amahraspand, bavēt 7, 8-om daδv, <ı> hast dātār, pas 6 amahraspand, bavēt 7, 8-om daδv, <ı> hast dātār, pas 7 amahraspand, |
A 31 bavēt <8>, 9-om daδv, <ı> hast dātār, u pas 7 amahraspand, bavēt 8 čıγōn nām ı χ"ēš pat 4 gyāk andar māhīkān passāχt, Ohrmazd u hān ı 3 daδv ēvak-nām u ēvak-gās u ēvak-dēn u ēvak-zamān, kē hamē būt hand

interrompit son travail pour cinq jours, jusqu'au jour de Spandarmat Ces cinq jours sont des jours de fête, les uns les appellent «les cinq jours volés», les autres «les jours dérobés» On leur donne le nom de *hamaspamaiδayam*, ce qui s'explique par le fait qu'alors se manifesta l'approche en phalanges serrées c'est qu'alors les esprits tutelaires des hommes approchèrent en phalanges serrées On appelle ces cinq jours «volés», ce sont là les cinq jours «gâthiques», dans la religion révélée, ils sont appelés «la bonne semaine aux cinq jours» En voici les noms

1° Ahuvait-gāh 2° Ustavāit-gāh, 3° Spantōmēn-gāh, 4° Vahusahr-gāh 5° Vahistōišt-gāh

Les 30 jours attribués a chacun des mois portent les noms suivants

1° Ormuzd, 2° Vahuman, 3° Urt-vahist, 4° Sahrēvar, 5° Spandarmat, 6° Hōrδat, 7° Amurδat, 8° Daδv i Ātur, 9° Ātur, 10° Āpān, 11° χ"ar, 12° Māh 13° Tīr, 14° Gōš, 15° Daδv i Mihr, 16° Mihr 17° Siōs, 18° Rašn, 19° Fravartīn, 20° Varhrān, 21° Rām, 22° Vāt, 23° Daδv i Dēn, 24° Dēn, 25° Art, 26° Aštāt, 27° Asmān, 28° Zāmdāt, 29° Mahraspand, 30° Anaγrān (Anērān)

Les 12 mois sont nommés d'après tous les amahraspands 1° le mois de Fravartīn, 2° le mois d'Urt-vahišt, 3° le mois de Hōrδat, 4° le mois de Tīr, 5° le mois d'Amurδat, 6° le mois de Šahrēvar, 7° le mois de Mihr, 8° le mois d'Āpān, 9° le mois d'Ātur, 10° le mois de Daδv, 11° le mois de Vahuman 12° le mois de Spandarmat Je vais décrire d'une façon plus détaillée les caractéristiques de chacun de ces mois

Chap 3

Comment et pourquoi la création fut faite apte à guerroyer

Ormuzd repartit les noms des 38 amahraspands sur les 30 jours du mois de la façon suivante En premier lieu se place Ormuzd, ensuite six amahraspands, cela fait sept le huitième c'est Daδv, ce qui signifie «Créateur» Ensuite six amahraspands, cela fait sept, le huitième, c'est Daδv, ce qui signifie «Créateur» Ensuite sept amahraspands, cela fait huit, le neuvième c'est Daδv, ce qui signifie «Créateur» Ensuite sept amahraspands, cela fait huit Par le fait qu'il attribua son propre nom a quatre places dans les mois, Ormuzd est identique à ces trois Daδv quant au nom, au rang, a la religion et au temps — car ils ont toujours existé

*kā gannāk-mēnūk ō pityārak mat, Ōhrmazd zamān ı dērang-χ^uatāı tāsıt pat mart tan ı +15-sālak ⟨ı⟩ rōsn ı spēt-dōısı ı buland, amāvand, kē-s amāvandıh hac hunaravandıh, nē hač dušīh u stahmakīh apı-s χ^uat patmōcan ı spēt patmōχt, +brahmak ı āsrōnıh dāst, čē hamē dānākıh apāk āsronān kē ō kasān nımūtār har kas hačas āmōχtār hand Ōhrmazd-ıč χ^uēskārıh dām-dahısnīh būt, dām pat dānākīh sāyēt dātan, ēt rāδ brahmak ı danākān patmōχt, ⟨ı⟩ hast āsrōnıh vāı ı vēh, yāmak ı zarrēn sēmēn gōhr-pēsıt u *ālgōnakān vas rōδ patmōχt, brahmak ı artēstārıh,*
A 32 *čē apar raftār hač pas ⟨ı⟩ dusmanān pat pityārak zatan u dām pānakıh kartan — čıγōn guftēt | kū vāı hān ⟨ı⟩ andar har dō dām pityār bē barēt χ^uēškārīh, čē-s dāt spēnāk-mēnūk kē-č gannāk-mēnūk — pat ēn kū kē artīk sar bē kunēt, dām ī Ohrmazd hamē afzāyēt, hān ⟨ı⟩ gannāk-mēnūk apasıhēnēt*

+hač zamān baχšēnısnīh spıhr u zurvān ⟨ı⟩ dērang-χ^uatāı, tan, baγē-baχtīh

apı-š patmōčan ı χsēnēn patmōχt, brahmak ı vāstryōsīh dāst, čē-s nēvak-baχtārīh ⟨ı⟩ gēhān χ^uēskārīh, ōγōn čıγōn vāstryōšān gēhān varzıtan passačakīhā bē dāt

*čıγōn Ōhrmazd mıyān ⟨ı⟩ har 6 amahraspand dām ı χ^uēs-ıč *gıvaχt, dahısn-+ıč ⟨ı⟩ mēnok ⟨u⟩ gētāh pat ham-aδvēnak dāt čıγōn mēnōk Ōhrmazd u hān 6 amahraspand vahuman, urt-vahıst, saθrēvar, spandarmat, horδat, amurδat, ētōn-ıč asman 6 paδē, ı nazdıst aβı-pāδak u dıtıkar spıhr ı aχtarān, sıtīkar star ⟨ı⟩ agumēčısnīh, 4-om vahıst — mah pat hān pāδak ēstēt —, panjom garōδmān kē anaγrē rōsn χ^uānīhēt —*
A 33 *χ^uaršēt pat hān pāδak +ēstēt —, | sasom gās ı amahraspandān, haftom asar rōšnīh gās ⟨ı⟩ Ohrmazd oγōn-ıč dām ı gētāh 6 tāsīt nazdıst asmān, dıtīkar āp, sıtıkar zamīk, čahārom urvar, panjom gōspand, sasom martōm, u haftom ātaχš kē baχs hač asar rošn gās⟨ı⟩ Ōhrmazd apı-š ātaχs andar harvısp dahıšn ētōn bē frakand* [frāč tāsīt] *čıγōn katak-χ^uatāy-ē kā andar χānak šavēt u yāmak andar *ō *fraχ^{u}ār +nıhēt, kanyāk čıš čıš bē +vıčī-nēnd, bērōn āyēt, kā +hēzm apar nıhēnd, frāč kunēt apı-s framūt avı ātaχs andar ēβγat parastak ı martōm kartan, χ^uarısn sāχtan u dart zatan*

Lorsque le mauvais esprit s'élança pour l'attaque, Ormuzd créa le temps à la longue domination sous la forme d'un adolescent de quinze ans, lumineux, aux yeux blancs, de haute taille, plein de vigueur sa vigueur procédant de sa virilité et non pas d'une nature brutale et violente Ormuzd lui-même revêtit un vêtement blanc, l'habit porté par les prêtres, car toute sagesse réside chez les prêtres, qui guident tous les hommes et auprès de qui tout le monde s'instruit L'œuvre propre d'Ormuzd, c'était la création, or la création ne se fait que par la sagesse voilà pourquoi il revêtit l'habit des sages que sont les prêtres Il revêtit aussi la bonne atmosphère, robe d'or et d'argent, ornée de pierres précieuses et de toutes sortes de couleurs rouges (?) l'habit des guerriers, dont la tâche est de poursuivre les ennemis afin d'écraser les adversaires et de protéger les créatures C'est comme il est dit «L'œuvre propre de l'atmosphère, c'est de chasser les antagonistes qui se trouvent dans les deux créations, dans celle créée par le Saint Esprit aussi bien que celle créée par le Mauvais Esprit» (Ainsi, Ormuzd se revêtit de l'atmosphère) afin que, menant ses troupes au combat, elle favorisât la création d'Ormuzd en détruisant celle du mauvais esprit

De la prédestination du Temps sont issus le firmament étoilé, Zurvān à la longue domination, le corps (universel) et le Sort

Ormuzd se revêtit aussi d'un vêtement bleu, l'habit porté par les paysans, car la mission propre de ceux-ci, c'est de fournir le monde terrestre de bonne nourriture C'est que les paysans ont été créés pour exploiter dûment le monde terrestre

Ayant réparti sa création parmi tous les six amahraspands Ormuzd créa d'après ce même modèle la création céleste et terrestre De même que le monde céleste se compose d'Ormuzd et des six amahraspands Vahuman, Urt-vahišt, Šahrēvar, Spandarmat, Hōrδat et Amurδat, de même le ciel a six étages le premier, c'est la région des nuages, le second, c'est la sphère des étoiles fixes, le troisième, c'est (la sphère des) étoiles exemptes du mélange, le quatrième, c'est le paradis — la lune se trouve dans cette région — le cinquième, c'est Garōδmān qui s'appelle aussi la lumière infinie — le soleil se trouve dans cette région —, le sixième, c'est la région des amahraspands, le septième, c'est la lumière sans commencement, le lieu d'Ormuzd De même la création terrestre fut aussi créée en six étapes la première, c'est le ciel, la seconde, c'est l'eau, la troisième, c'est la terre, la quatrième, ce sont les plantes la cinquième, c'est le bétail, la sixième, c'est l'homme, la septième, c'est le feu dont le sort est réglé par la lumière sans commen-

apı-š harvısp amahraspandān pat hamkārıh <ı> artık-kaııh dām ētōn gumārt *astānīt kū kā ēβγat āmat haı kas hān ı χ^{u}ēs hamēmāl pat kōχsıšn frāč kunēt, kū nōk framān andar nē apāyēt apı-s čıγōnīh frāčtaı gōβam

A 34 fratom hač mēnōkān Ōhımazd | <u> hān 3 daδv apı-s hač gētīkān bun martōm hač χ^{u}at kart apı-s hamkār hān 3 daδv <ı> ēvak-gās u ēvak-dēn u ēvak-zamān, vıspēsam kē hast mēnōk haı vısp-ākās apı-š martōm ō χ^{u}ēs grıft dahısn, apı-s maıtōm pat 5 bōzısn frāč dat tan u jān u ruvān u aδvēnak u fıavahr, čıγōn tan han <ı> gētāh, u jān hān ı apāk vāt patvast ēstēt vayū āβarısn barısn, <u> ruvān hān ı apāk +bōδ andar tan asnavēt vēnēt gōβēt dānēt, <u> aδvēnak hān ı pat χ^{u}arsēt-pāδak ēstēt, <u> fravahr hān ı pēs ı Ōhrmazd χ^{u}atāı pat hān čım ētōn tāšīt kū <kā> andar ēβγatēh martōm mırēnd, tan ō zamīk, gyān ō vāt, aδvēnak ō χ^{u}aršēt, ruvān avı fravahr +patvandēt, kū +dēvān ruvān +marnǰēnıtan nē tuvān bavāt

dıtıkar hač mēnōkān vahuman, apı-s hač gētıkān daχšak gōspand sarδa-
kān ō χ^{u}ēs patıγraft apı-s dāt ō aδyārıh <u> hamkārīh māh u gōs u rām
A 35 u | spıhr <ı> χ^{u}atāı zurvān ı akanāıak <u> zurvān ı dērang-χ^{u}atāı apı-s
gōspand pat panǰ bōzısn frāč tāsīt tan, jān, ruvān, aδvēnak, mēnok, kū
tāk andar ēβγatēh gōšurun tōhmak <ı> gōspandān hač māh-pāδak patıγraft
<apı-s> pat +aδyārıhē rām ı vēh andar gēhān ravākēnīt kā mīrēnd, tan
<ō zamīk, jān> ō gōsurun, ruvān ō rām, aδvēnak ō māh, mēnōk ō
vahuman patvandēt, kū daχšak bē marnǰēnıtan nē tuvān bāt

cement, le lieu d'Ormuzd (e dernier fit jaillir le feu enfermé dans toute la création c'est comme quand un pere de famille entre dans la maison et jette un tison (?) sur le foyer (?), les servantes en enlèvent (?) une chose après l'autre jusqu'à ce que le feu sorte quand on y met du bois, il jaillit Il ordonna au feu d'être au service des hommes pendant l'assaut du mal, de leur préparer la nourriture et de supprimer leurs douleurs

Il confia la creation à tous les amahraspands afin qu'ils l'assistassent au combat, en les disposant de telle sorte que, quand l'assaut du mal viendrait, chacun pût trouver son propre adversaire et le combattre sans avoir besoin d un nouvel ordre Maintenant je vais en décrire d'une facon plus détaillee l ordonnance

Les premiers des êtres celestes sont Ormuzd et les trois Createurs cités, des êtres terrestres, Ormuzd fit l homme principe fondamental, en le produisant de lui-même Les assistants d'Ormuzd sont ces trois Créateurs qui lui sont identiques quant au rang, à la religion et au temps, et qui sont omniscients pour tout ce qui concerne les choses célestes Il prit l'homme pour sa création particulière, il créa pour l'homme la rédemption par cinq (forces) le corps, l'âme, l'esprit, l'individualite et l'esprit tutélaire Le corps, c'est le corps terrestre, l'âme, c'est l'inspiration et l'expiration qui sont associees au vent l'esprit, c'est ce qui, dans le corps, entend, voit, parle, reconnait, associe à la perception, l'individualité, c'est ce qui se trouve dans la région du soleil, l'esprit tutélaire, c'est ce qui est devant Ormuzd le Seigneur Voici la raison pour laquelle il crea l'homme ainsi c'est afin que, si les hommes meurent pendant l'assaut du mal, le corps s'unisse à la terre, l'âme au vent, l'individualité au soleil, l'esprit au génie tutélaire, afin que les démons ne puissent détruire l'esprit

Le second des êtres célestes, c'est Vahuman parmi les êtres terrestres, celui-ci reçut les différentes espèces du bétail comme son genre particulier Pour l'aider et l'assister furent créés la lune, Gōš, Rām et le firmament qui appartient au Seigneur Zurvān l'illimité et au Zurvān à la longue domination Il créa pour le bétail la rédemption par cinq (forces) le corps, l'âme, l'esprit, l'individualité, l'élément céleste C est que, jusqu'à l'assaut du mal, Gōšurun recevait de la région de la lune la semence des différentes sortes du bétail Pour la subsistance du bétail, le bon Rām fut introduit dans le monde terrestre Quand le bétail meurt, le corps s'unit a la terre, l'âme à Gōšurun, l'esprit a Rām, l'individualité à la lune, l'élément céleste à Vahuman, afin qu'on ne puisse détruire l'espèce

*sitikar hač mēnōkān urt-vahist, api-s hač dahisn i gētāh ātaχs ō χ'ēs patiγraft api-š dāt avi aδyārīh <u> hamkārih atur, srōs u varhrān <u> nēryo(k)sang pat hān čim kū andar ēβγatēh varhrān u ātaχs andar mān nisast venārt darpustīh dahēt <u> srōs pānakīh kunēt kā bē *miruβēt (+mrōčēt?) hač varhrān ō srōs u hač srōs ō ātur <u> hač ātur apāč avi urt-vahist patvandēt, kū dēvān bē marnjēnītan ne tuvān bavāt*

A 36 *čahārom | hač mēnōkān saθrēvar, api s hač dahisn<i> gētīk ayō(k)χsust ō χ^u^ēs grift api-s dāt pat aδyārīh <u> hamkārīh χ^u^ar u miθr, asmān, anaγrān, sōk i vēh, araδvə-sūr, hōm-yast, burz-yast u dahmān āfrīn, čē ayō(k)χsust ōstəvārīh hač asmān, asmān bun gōhr i *zērn(?)ayō(k)χsust, api-s vēnārisn hač anaγrān, anaγrān andarak rōsn mān i zarrēn gōhrē-pist i ul-gās i amahraspandān patvast ēstēt, kū pat ēn hamkārih dēvān dar ēβγatēh ayō(k)χsust avin kartan nē tuvān bavāt*

*panjom hač mēnōkan spandarmat, api-s hač dahisn +i gētāh zamīk ō χ^u^ēs patiγraft api s dāt ō aδyārīh +u hamkārīh āpān u dēn <u> +art <u> mahraspand u +arsisvang u araδvə-sūr u anāhīt, čiγōn *as vah mēnōkē yōsdāsrkar i zamīk āpān <u> tōhmak hačas pēs, mahraspand* [mānsra-
A 37 spand] *gōβisn i Ōhrmazd, u art u dēn andar χ^u^arrē mān hast, | hač +aršišvang, guftēt, χ^u^arr i vahistik artāδih, araδvə-sūr u anāhīt pit u māt i āpān pat ēn hamkārīh andar ēβγatē vēnārt ēstēt, u ēn mēnōkān <i> hamkār χ^u^arr vasih +āβarēnd*

sašom hač mēnōkān hōrδat, as hač dahisn i gētāh āp ō χ^u^ēs patiγraft api-s dāt ō aδyārih <u> hamkārīh tīr u vāt <u> fravartin, čiγōn tīr tistr kū andar ēβγatēh hān āp pat aδyārīh, fravartin hast i fravahr <i> ahravān stanēt <u> mēnōkihā ō vāt apaspārēt, vāt hān āp dit-gāh o kisvarīhā rāδēnēt, vitārēt pat aβr, afzār apāk hamkārān vēnārēnd

haftom hač mēnōkān amurδat, api s hač dahisn +i gētāh urvar o χ^u^es

Le troisième des êtres célestes, c'est Urt-vahišt, de la création du monde terrestre celui-ci reçut le feu comme sa propriété particulière Pour l'aider et l'assister furent creés la flamme, Srōš, Varhrān et Neryoseng En voici la raison c'est afin que Varhrān et le feu demeurent dans la maison pendant l'assaut du mal pour organiser la forteresse, tandis que Srōš s'occupe de la défense Quand il s'éteint, il quitte Varhrān pour s'unir à Srōš, et Srōš pour s'unir à la flamme, et la flamme pour s'unir de nouveau à Urt-vahišt, afin que les démons ne puissent le détruire

Le quatrième des êtres celestes, c'est Šahrēvar, de la création terrestre, celui-ci prit les metaux comme sa propriéte particulière Pour l'aider et l'assister furent créés le soleil, Mihr, le ciel, la lumiere infinie la bonne Sōk, Ardvisūr, Hōm-yast Burz-Yašt et Dahmān āfrīn C'est que la royauté des metaux dépend du ciel, l'élément fondamental du ciel, c'est la substance du métal jaune (?), ensuite la formation des métaux dépend de la lumière infinie, à l'intérieur de la lumiere infinie se trouve la maison d'or, ornee de pierres précieuses, qui forme la région elevee des amahraspands (Tout cela fut ainsi disposé) afin que toutes ces divinités coopérant, les démons ne puissent, pendant l'assaut du mal, rendre inefficaces les métaux

Le cinquième des êtres célestes, c'est Spandarmat, de la creation du monde terrestre celui-ci reçut la terre comme sa propriete particulière Pour l'aider et l'assister furent créees les eaux, Dēn, Art, Mahraspand Aršisvang Ardvi sūr et Anāhit C'est que les eaux sont la meilleure (?) purification céleste de la terre et la semence en est issue, Mahraspand, c'est la parole d'Ormuzd, Art et Dēn se trouvent dans la maison de la Splendeur, d'Aršisvang dérive, comme il est dit (dans la religion revelée), la splendeur de la piete qui fait gagner le paradis, Ardvi-sūr et Anāhit sont le père et la mère des eaux C'est là l'assistance dont la terre a été pourvue contre l'assaut du mal ces êtres célestes qui l'assistent lui apportent beaucoup de splendeur

Le sixieme des êtres celestes, c'est Hōrdat, de la création du monde terrestre, celui-ci reçut l'eau comme sa propriéte particuliere Pour l'aider et l'assister furent crées Tīr, le vent et Fravartīn Tīr c'est Tistr (Sirius), car celui-ci vient au secours de l'eau pendant l'assaut du mal Fravartīn, c'est la puissance qui prend les esprits tutelaires des pieux et les transmet au vent d'une manière céleste, quant au vent, c'est lui qui, par la suite, administre l'eau aux (sept) continents, lui qui la fait passer aux nuages, lui enfin qui, avec les assistants, en fait une force créatrice

Le septième des êtres celestes, c'est Amurdat, de la création du monde

patıγrıft apı-s dat ō aδyārīh u hamkārıh ı rašn u astāt u zāmdāt, 3 χ^{u}arı, ‹hē› ōδ pat činkār puhl hač ēβγatēh ruvān ı martōmān pat nēvak u vat kart āmūrēnd

an amar mēnōkē dām pat avēšān hamkārīh vēnārt ēstēnd, čıγōn hān ı
A 38 *andar spīhr | aχtarān rāδ nıpıst*

apı-s +rōč-ıč ı andar +māhīkān har ēvak pat 5 hangām nıβaχt, har hangām-ē mēnōk-ē patıs gumārt, čıγōn ‹mēnōkē› bāmdāt gās ı hāvan, mēnokē nēm-rōč rapıθfin, mēnōkē aδıpārak gās ı uzayarın, mēnōk āpāt-ayāpān aıpısrū(k)srım, mēnōk ‹ › ušahın gās χ^{u}ēšıh dārēnd apı-s avēšān-ıč pat hamkārīh baχt hand, čē-š hāvan ō mıθr, u rapıθfin ō urt-vahıst, ‹u› uzayarın ō burž-yast, u aıpısrū(k)srım ō ahravān fravahrān ‹u› varhrān, ‹u› ušahın ō srōs u rasn pat hamkārīh vēnārt če-s dānıst kū kā ēβγat rasēt rōč pat ēn 5 hangām baχsıhēt

J 7 9 *tāk pēs kā ēβγat mat hamēšak nēm-rōč būt, ‹ı› hast rapıθfin Ōhrmazd apāk amahraspandān pat rapıθfin mēnōkē yazıšn frāč sāχt, andar yazısn kunıšn dām hamāk bē dāt, apāk bōδ fravahr ı martōmān uskārt, χrat ı*
A 39 *harvısp-ākās pat martōmān frāč burt | guft kū «katār-tān sūtōmandtar sahēt kā+tān bē ō gētāh tāsam u tanē-kartīhā apāk druž bē kōχsēt u druz bē apasıhēnēt apı-tān pat fražām druδıst anōšak apāč vērāδēm apı-tān apāč ō gētāh daham, hamēyīk gās amarg azarmān apē-hamēmāl bavēt? aıvāp-tān hamēyīk pānakīh ‹ı› ēβγat apāyēt kart‹an›?» apı-sān dıt‹an ı› |*
J 8 *fravahr ı martōmān pat hān ı χrat ı harvısp ākāsēh anākıh hač druž ‹ı› Ahrıman andar gētāh patıs rasītan, aβδom apē-hamemālīh hač pıtyārak ‹u› druδıst anōsak apāč bavıšnīh pat tan ı pasēn tāk hamē-hamē-ravısnīh rāδ pat šutan hamdātastān būt hand*

terrestre celui-ci reçut les plantes comme sa propriété particulière Pour l'aider et l'assister furent crées Rašn, Aštāt et Zāmdāt, trois splendeurs qui la, au pont qui rassemble les morts, libèrent les esprits des hommes de l'assaut du mal et leurs demandent compte du bien et du mal qu'ils ont fait

D'autres creatures celestes sans nombre furent encore organisées pour assister les puissances nommées, comme il a ete exposé à propos des etoiles fixes qui se trouvent au firmament

Ormuzd divisa chacun des jours qui se trouvent dans les mois en cinq sections chaque section fut confiée par lui a un être céleste Ainsi l'aurore céleste a en partage la division appelee *hāvan*, le midi céleste a en partage (la division appelee) *rapiθwin*, le coucher céleste a en partage la division appelée *uzayarin*, l *āpāt-ayāpān* céleste (=le prototype céleste du temps ou l'on atteint le bonheur la premiere partie de la nuit) a en partage (la division appelée) *aiwisrūθri*, le celeste a en partage la division appelée *usahin* Ces sections du jour furent aussi attribuées (à d'autres divinites) pour leur donner assistance, ainsi *hāvan* est assigné à Mihr pour l'assister, *rapiθwin*, à Urt-vahišt, *uzayarin*, à Buržyašt, *aiwisrūθri*, aux esprits tutélaires des pieux et à Varhrān *ušahin*, à Srōš et Rašn Car Ormuzd savait que quand l'assaut du mal viendrait, le jour serait divisé en ces cinq sections

Avant que l'assaut du mal se fût produit, il était toujours midi, c'est-à-dire *rapiθwin* Au temps du *rapiθwin*, Ormuzd et les amahraspands instituèrent le sacrifice céleste, en faisant le sacrifice, ils créaient la création tout entière, ils differenciaient les esprits tutélaires des hommes en leur donnant la perception, ils éveillaient chez les hommes l'intelligence qui observe tout Ormuzd dit «Que trouvez-vous plus utile que je vous transfère au monde terrestre, afin que vous luttiez de génération en génération contre les esprits menteurs et les anéantissiez, de sorte qu'à la fin des temps je puisse vous restituer saufs et immortels et ensuite vous ramener au monde terrestre où vous vivrez éternellement exempts de la mort, de la vieillesse et de l'adversité? ou bien faut-il vous préserver eternellement de l'assaut du mal?» Lorsque les esprits tutélaires des hommes reconnurent, grâce a l'intelligence qui observe tout, d'une part que l'affliction, œuvre des esprits menteurs d'Ahriman, devait les frapper dans le monde terrestre, mais, d'autre part, qu'à la fin ils seraient délivrés de l'hostilite de la part de la contre-création et qu'ils redeviendraient saufs et immortels dans l'existence finale jusqu à toute éternite, ils consentirent à aller (au monde terrestre)

TEXTE ANONYME SYRIAQUE SUR LE MAGISME

(*Studia Syriaca*, fasciculus IV *Documenta de antiquis hæresibus, primo edidit vertit prolegomenis illustravit* Ignatius Ephraem II Rahmani, in seminario Scharfensi de monti Libano, 1909, p 1-2)

ܥܠ ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܓܘܫܐ

ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܡܪܘ ܢܒܝܐ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܒܕܝܢܐ
ܘܡܒܠܡܘ ܠܦܘܠܚܢܗܘܢ ܡܢ ܕܕܪܫܬ ܡܠܟܐ
ܕܐܬܒܪܝ ܒܠܫܢܐ ܒܒܪܝܐ ܘܡܕܝܢܐ. ܘܡܢ ܫܒܒܐ ܠܥܡܐ
ܚܕ ܒܝܬ ܡܠܐ ܘܦܠܚܝܢ ܒܗܝܢ ܗܢܝܢ ܕܒܗܬܬܐ ܘܐܘܒܠ
ܠܡܓܘܫܐ ܐܝܟ ܠܡܐܡܪ ܕܠܐ ܢܒܥܝܢ ܡܢܗܘܢ
ܕܐܡܪܝܢ ܘܠܐ ܡܢܗܘܢ ܕܟܠܗ ܕܒܗܘܢ
ܗܢܐ ܓܝܪ ܕܝܫܘܥ ܠܓܢܒܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܡܐܡܪ
ܠܗܘܪܡܙ ܠܬ‹ܪܝܢ› ܒܠܒܒܟܒܐ ܕܝܫܐ ܕܗܢܐ ܚܝ
ܒܠܒܟܐ ܗܘܪܡܙܕ ܘܐܗܪܡܢ ܘ‹ܗܘ› ܫܘܠܛܢܐ ܕܐܡܪ
ܕܡܢ ܙܪܘܢ ܐܠܗܐ ܚܝܝܢ ܘܡܠܟܐ ܒܪܝܬܐ ܠܗܠܝܢ
ܕܐܡܪ ܢܗܘܪܐ ܠܗܘܪܡܙܕ ܘܚܫܘܟܐ ܠܐܗܪܡܢ
ܘܚܝܐ ܠܗܘܪܡܙܕ ܘܡܘܬܐ ܠܐܗܪܡܢ. ܘܚܘܠܡܢܐ
ܘܟܘܬܪܐ ܠܗܘܪܡܙܕ ܘܟܘܪܗܢܐ ܘܡܣܟܢܘܬܐ
ܠܐܗܪܡܢ ܘܚܘܬܐ ܬܘܒ ܒܗ ܒܪܟܘܬܐ ܠܗܢܐ
‹ܘܠܗܢܐ›. ܕܟܠܗܝܢ ܓܝܪ ܒܚܝܠܐ ܘܚܘܫܬܐ ܕܒܝܢܝܗܘܢ
ܠܗܘܪܡܙܕ ܘܚܘܬܐ ܘܡܕܝܢܐ ܘܡܠܟܐ ܘܦܘܪܬܒܢܐ
ܘܪܒܒܐ ܘܕܫܢܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܝܒܐ ܠܐܗܪܡܢ ܗܠܝܢ
ܕܒܗܝܢ ܓܒ ܢܬܢܬܐ ܕܦܩܘܕܬ ܕܗܘܪ ܕܒܪܐ
ܘܡܒܬܐ ܐܠܗܐ. ܘܠܒܪ ܚܕ ܡܢ ܢܡܒܬܐ ܕܢܝܚܐ
ܐܠܗܐ ܐܡܪ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܗܘܪܡܙܕ
ܡܪܒܐ ܘܗܘܝ ܬܠܬܝܢ ܐܠܗܐ ܘܐܡܫܬܘܒܫܐ ܢܘܪܐ

TRADUCTION DU TEXTE SYRIAQUE

Sur l'erreur des mages

Ceux-ci se répandaient, eux aussi dans l'empire de l'Est, ils avaient reçu leur erreur de Zardust le fou [illegible] qui avait eté instruit dans la langue hebraique et la langue égyptienne, et qui avait recueilli de sept langues ses paroles en y mêlant le poison de la mort pour le donner en nourriture aux mages — de sorte qu on peut dire qu ils ne comprennent ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les fables ineptes que leur maître a inventées

C'est que son impieté est manifeste Elle consiste en ceci a l'origine des choses, il pose deux antagonistes comme chefs de ce monde-ci qui est un, a savoir Hormezd et Ahremēd, c'est-a-dire Satan, il dit que ces deux sont nés du dieu Zarvān Il partage les choses créees entre ces deux en disant la lumière appartient a Hormezd, les tenèbres appartiennent à Ahremēd, la vie appartient à Hormezd, la mort à Ahremēd, la sante et la richesse appartiennent a Hormezd, la maladie et la pauvrete a Ahremēd Sur le même modèle les êtres vivants sont assignés, les uns à Hormezd et les autres à Ahremēd C'est ainsi qu il attribue les hommes et les grands animaux à Hormezd, mais les serpents, les scorpions, les cousins, les poux, les mouches et tous les reptiles de la terre à Ahremēd De tout cela on peut inferer clairement qu'il suppose des series de divinites mâles et femelles Il dit qu'a chaque jour du mois préside un dieu,

ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܐܡܪ ܐܠܗܐ ܐܢܫ ܐܝܬܝܗܘܢ
ܕܟܬܒܝܢ ܒܟܬܒܘܬܗܘܢ ܘܐܠܗܘܬܗܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ
ܐܫܘܩܪ ܘܦܪܫܘܩܪ (1) ܘܙܪܘܩܪ ܘܙܪܘܢ ܦܪܫܘܩܪ (1)
ܐܒܘܗܝ ܠܗܘܪܡܝܙܕ

(2) Dans l'édition ܦܫܘܩܪ

en commençant par Hormezd qui est le premier, et en donnant ainsi une série de trente dieux. Il dit aussi que les eléments, savoir la lumière, l'eau, la terre et l'atmosphere sont des dieux, mais qu'ils sont inferieurs quant à la souveraineté et à la divinité aux dieux Ašōqar, Frašōqar, Zarōqar et Zarwān. Frašoqar est celui qui engendra Hormezd.

NOTES PHILOLOGIQUES

Comme on le voit, je traduis partout le mot *mynwk*[1] placé avant un substantif, par un adjectif, à savoir «céleste» ou «transcendant». Il me faut insister sur cette interprétation, qui est tout à fait différente de celle adoptée dès longtemps par les pehlevisants de l'Europe. Jusqu'à maintenant, on a toujours traduit, chez nous, le mot *mynwk* par le substantif «esprit», en regardant le substantif suivant comme un complément au génitif. Cependant, plus on étudie les textes, et plus la difficulté de cette interprétation s'accentue; incontestablement, elle entraîne trop souvent des conséquences bizarres, pour ne pas dire absurdes. J'ai donc fini par la rejeter entièrement, d'autant plus qu'elle n'a aucun appui dans la tradition authentique des Parsis. Il est vrai qu'on a coutume, depuis le commencement des études pehlevies en Europe, de regarder cette tradition comme négligeable, mais cette attitude ne se justifie pas. Les découvertes de Turfan, qui nous ont fourni toute une série de textes pehlevis écrits en clair, ont démontré d'une façon nette la solidité des connaissances linguistiques que possédaient les anciens prêtres zoroastriens. Grâce à ces textes nouveaux, la tradition des Parsis a été déjà réhabilitée sur maint point important. N'hésitons donc pas à lui donner raison aussi en ce qui concerne le mot *mynwk*.

La lecture de *mynwk* fixée par Neriosеng est presque con-

[1] Le dernier signe, employé en général pour *g*, *d* ou *y*, est ici le signe abregé de *k*. *Frahang i Pahlavīk* (éd. Junker, Heidelberg, 1912), chap. I, 2, explique *mynwg* par *mynwk*.

stamment *mainyō* ou *mīnō* [1], soit en pehlevi *mēnōk*. Ce mot ne peut évidemment refléter directement le substantif *mainyu-* « esprit », qui, élargi par le suffixe *-ka-*, devrait donner **mainyu-ka- > mēnūk*. La forme *mēnōk*, par contre, repose sur un ancien *mainyava-ka-* qui est un adjectif signifiant « appartenant à *mainyu-* » ou « dérivé de *mainyu-* ». Par son origine, *mynwk* est donc un adjectif et c'est par un adjectif que le traduit Nerioseng : il le rend ordinairement par *śūnya-cārin-* « celui qui demeure dans l'espace vide », c'est-à-dire « dans l'atmosphère », dans des cas spéciaux par *paralokīya-* « appartenant à l'autre monde », rarement par *adṛṣṭa-mūrti-* « dont la configuration est invisible ». En effet, si l'on examine de près les passages où le mot apparaît, cette traduction s'impose partout ; elle donne même la clef d'un grand système dogmatique bien défini qui, nous le verrons plus tard, est à la base de la pensée religieuse des Iraniens. La tradition des Parsis sur le mot *mynwk* n'est évidemment ni fautive ni arbitraire.

Cette interprétation admise, reste une difficulté assez embarrassante : c'est l'élément *y* qui s'interpose le plus souvent entre *mēnōk* et le substantif suivant. Cet *y* dénote régulièrement l'izāfet, et c'est probablement pour cette raison qu'on s'est décidé à regarder *mynwk* comme un substantif suivi d'un génitif, qui est introduit par l'izāfet comme en néo-persan. Or, une analyse grammaticale des textes soigneusement transmis montre d'une façon évidente qu'il est impossible d'attribuer partout à *y* le rôle de l'izāfet. Dans trop de cas on obtiendrait ainsi des constructions tout à fait absurdes. Au contraire, toute difficulté disparaît si l'on joint l'*y* au mot précédent en y voyant la désinence du cas oblique qui se terminait en moyen-iranien, par *-ē* < *-ahya*. Pour illustrer cette interpré-

(1) Il est vrai que West (*The Book of Mainyo-i Khard*, Stuttgart et London, 1871, p. 133) cite aussi la forme *mainyū*, mais cette forme est extrêmement rare, et due probablement à l'influence du néo-persan récent où *ō* > *ū*.

tation il faut citer quelques exemples. Dans le chapitre I du *Bundahišn* (voir ci-dessus, p. 224, l. 10) nous trouvons *āp y srišk*. évidemment on ne peut traduire par «une eau de goutte» en interprétant *y* comme l'izāfet, la seule traduction acceptable est «une goutte d'eau», il faut donc lire *āpē srišk*. Ci-dessus p. 218, l. 21-22, *dām y pat aδyārīh y*: impossible d'appliquer l'izāfet ici, l'énigme se résout immédiatement si l'on joint les *y* aux mots précédents: *dāmē pat aδyārīhē* «à l'aide de la création», *dāmē* étant un génitif placé avant son substantif, et *aδyārīhē* se trouvant au cas oblique parce qu'il dépend d'une préposition. Ci-dessus p. 224, l. 22, *χ^uāβ ⟨ι⟩ āsānīh y dātār*: en attribuant à *y* le rôle de l'izāfet, on obtient une traduction assez plate: «le sommeil, le repos du Créateur»[1] (c'est-à-dire accordé par le Créateur), par contre, si l'on lit *āsānīhē dātār*, le sens est parfait: «le sommeil qui donne[2] du repos». Dans le chapitre III (ci-dessus p. 234, l. 11-12), *gōhr y pist*: cela signifie sans le moindre doute «orné de pierres précieuses», ce qui rend nécessaire la lecture *gōhrē pišt*, tandis que l'izāfet ne donne aucun sens ici.

Mon hypothèse est confirmée par les nombreux cas où les deux éléments d'un composé sont joints l'un à l'autre par un *y*, par exemple *kār-y-čār* «combat», *bun-y-δātīh* «l'action de poser les fondements», *pušt-y-pānakīh* «protection du dos, défense de revers, parados», etc., évidemment, le premier élément est mis au génitif[3], il faut donc lire *kārē-čār bunē-δātīh, puštē-*

(1) M. Schaeder, qui le traduit «zur Beglückung des Schöpfers» (*Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig, 1926, p. 215), n'a pas réussi à restituer le texte d'une façon convaincante.

(2) Proprement «Somnus qui (est) requiei dator».

(3) L'ancien type de composition, qui joignait le thème du premier mot directement à l'autre (par exemple *dātastān* < **dāta'stāna-*), a été largement remplacé, en moyen-iranien, par un autre type qui unit un génitif placé avant son substantif à ce dernier substantif, de façon à former avec lui un seul mot. Ce procédé de composition est très répandu dans les langues

pānakīh. Cet *-ē-* des composés est attesté aussi par quelques mots arméniens empruntés à l'iranien, par exemple *pʿštipan* «garde du corps» < *pustē-pān* (voir Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, p. 255), *kʿrtikar* «service, honneur, bon servant» < **kirtēkār* «l'accomplissement de ce qu'il faut faire» ou «celui qui accomplit ce qu'il faut faire»[1], *šiwaran-kʿ* «hésitation, incertitude, inquiétude» < **ušē-varana-* «obscurcissement du jugement» (*ušē-* le cas oblique du mot *uš-* «jugement», moyen-iranien *hōš*; **varana-* dérivé de *var-* «couvrir, envelopper»[2]), peut-être aussi *erašχēp-kʿ* «stigmate, cicatrice, plaie, tourment, peine», s'il est permis de l'analyser comme **δaχšē-p(ă)-* «prurigo causé par une brûlure», en rapprochant **δaχšē-*, cas oblique de **δaχša-*, de l'avestique *daχša-* «embrasement»[3], et en voyant dans *-p* le reste d'un mot **pă* apparenté à l'avestique *pāman-* «prurit, gale» (*Altiranisches Wörterbuch*, col. 888).

Les mots arméniens empruntés à l'iranien attestent donc d'une façon nette l'existence d'une désinence moyen-iranienne *-ē* qui a représenté le cas oblique. Ajoutons que la désinence *-y*, soit *-ē*, est tout à fait vivante dans les inscriptions sassanides où elle est devenue la terminaison normale de chaque nom, substantif ou adjectif. Observons enfin que presque tous les dialectes modernes du Nord-Ouest et de la Perse centrale possèdent un cas oblique en *-ē* ou *-ī*, désinence identique selon

indo-européennes, ainsi on dit en grec *Διόσ-κουροι*, en latin *aquae-ductus*, en allemand *Friedens-vertrag*, *Sieges-allee* etc.

(1) Le *Nor bargirkʿ* tire le mot d'Elišē.

(2) On trouve aussi *swaran-kʿ* «hésitation», *swar-im* «je suis étonné, je m'étonne». Dans ce cas, nous avons à supposer un mot iranien **usi-var*, **usi-varana-* d'une formation plus archaïque.

(3) Certains emprunts arméniens montrent au commencement un *er-* qui répond à un *d-* initial iranien, par exemple *erek* «hier» = pehl. *dek*, *erašχ* «garantie» = ir. **daχša-*. A l'époque de l'emprunt, l'iranien a donc encore eu un *δ-* initial, les mots arméniens présupposent ir. **δek*, **δaχša-*.

forte ressemblance à celle du cas oblique moyen-iranien. On peut donc sans la moindre hésitation supposer qu'il a existé aussi dans le pehlevi des livres, bien que le pazend l'ignore complètement.

Mais pourquoi discuter la question du génitif moyen-iranien à propos de la construction *mēnōk y χrat* si *mēnōk* est en réalité un adjectif attribut, comme nous venons de le supposer? Il va sans dire que *mēnōk* ne peut représenter ici un génitif au sens strict du mot. Malgré cela, je suis convaincu qu'il faut lire *mēnōkē* et qu'il faut regarder cette forme comme identique au génitif des substantifs, seulement l'emploi en est tout différent. Parlons d'un trait assez frappant des dialectes modernes du Nord-Ouest et de la Perse centrale. Ici un adjectif attribut se place le plus souvent devant son substantif, mais il prend dans ce cas une terminaison *-a* ou *-e*, par exemple dans le kurde des Mukris *pīr-a zin* «vieille femme» (*pīr* «vieux»), *garm-a šīn* «lamentation amère» (*garm* «chaud»), von Mann, *Kurdisch-persische Forschungen* IV, III, 1, p. LVIII; même phénomène en māzenderānī, en gīlakī, en tālīšī, en tat, von *Grundriss der iranischen Philologie* I, 2, 357; de même en auromānī, von Christensen, *Les dialectes d'Awromān et de Pāwa* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser VI, 2), p. 58, et en sămnānī, voir Christensen, *Le dialecte de Samnān* (Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, Copenhague, 7[me] série, Section des Lettres, t. II, n° 4), § 85. Cette construction remonte, selon toute vraisemblance, au moyen-iranien. En effet, je crois pouvoir signaler deux mots arméniens, évidemment empruntés à l'iranien, qui prouvent, non seulement qu'une voyelle longue s'est interposée entre un adjectif et un substantif dont il est l'attribut, mais aussi que cette voyelle était *-ē-*. Les voici :

1° *erivan* «cheval, coursier». Étant donné que le cheval est

l'animal aryen par excellence, on a toute raison de supposer que ce mot est emprunté à l'iranien, d'autant plus que le dernier élément *-i ar* rappelle d'une façon frappante le mot pehlevi *bārak* «cheval». Je crois donc qu'*ei war* repose sur un iranien **aryē-βār* «coursier aryen», **aryē-* représentant l'adjectif *arya-* au cas oblique moyen-iranien.

2° *astican* ou *astican* «degré, marche, gradin, échelon». *-can* se trouve dans plusieurs mots qui sont sans aucun doute empruntés à l'iranien, il représente évidemment un ancien-iranien *carana-* «marche, chemin», on peut en citer quelques exemples très clairs : *cana-parh* «chemin» remontant sans doute à un iranien **carana prθv-* «chemin (**pṛtu-*) à marcher», *vaχ-čan* «fin, terme» reposant sur un iranien **vaχ čarana-* «l'arrivée au bout»[1]. Divisons donc *ašti-čan*, *-i-* représente un *-ē-* atone, et avant *-t-* une voyelle peut être tombée, posons *-i-*. *ašti-čan* remonte donc à un iranien **ašĭtē-čar(a)n*, *asti-čan* à un **asĭtē-car(a)n*. A mon avis **ašĭt-* et **asĭt-* sont des formes parallèles développées d'un ancien **us-cita-* qui doit signifier à peu près «étagé successivement» ou «montant en degrés» (à comparer skr. *cinoti* «édifier par entassement»). Comme l'a démontré M. Tedesco (*Le Monde Oriental* XV, p. 211 et suiv.), le groupe *-sč-* est devenu, au Nord-Ouest, *-š-*, au Sud-Ouest, *-s-*, témoins par exemple les doublets *paš* (Nord-Ouest) et *pas* (Sud-Ouest) < *pasčā*, ou *kaš* (Nord-Ouest) et *kas* (Sud-Ouest) < *kas-cit*. **ašĭt-* est donc la forme du Nord-Ouest, **asĭt-* celle du Sud-Ouest, d'un ancien **usčita-*. En ancien iranien, le mot correspondant à l'arménien *aštičan* était probablement **usčita-čarana-* «chemin échelonné», le moyen-iranien l'a remanié en **ašĭtē-čar(a)n* (Nord-Ouest) et **asĭtē-čar(a)n* (Sud-Ouest), en

[1] Il y a toute une série de mots arméniens empruntés à l'iranien qui prouvent d'un façon nette l'existence d'un substantif iranien *vak-* «fin, bout, sommet», on en trouvera les détails dans le glossaire de mon *Hilfsbuch*, qui est en préparation.

introduisant entre l'adjectif et le substantif le même *ē-* que nous avons constaté ci-dessus dans **aryē-βār*

Pour ma part, je ne doute pas que cet *-ē-* ne soit identique à la désinence du cas oblique *-ē* Pour se rendre compte de la construction, il faut se rappeler deux faits D'une part, l'adjectif attribut préposé tend, dans toutes les langues indo-européennes, mais surtout dans les langues aryennes, à s'unir à son substantif de façon à former avec lui un composé D'autre part, nous venons de voir que les anciens composés formés de substantifs ont été souvent remaniés en moyen-iranien de manière à donner au premier élément la désinence du génitif (*kārē-čār* au lieu d'un ancien **kāra-čāra*) Il est donc naturel que cet *-ē-* se soit étendu à tous les types de composés, que leur premier élément fût ou non un substantif, autrement dit, la désinence du cas oblique est devenue « voyelle de composition » en général en perdant son caractère originel A strictement parler, il faut donc regarder le type *mēnōkē-χrat* comme un composé moyen-iranien

On objectera peut-être que mon hypothèse n'est pas conforme aux données des dialectes modernes que je viens de citer, vu que dans la plupart de ces dialectes, la terminaison de l'adjectif (*-a, -ē*) n'est pas identique à la désinence du cas oblique (*-ē* ou *ī-*) Cette différence est cependant plus apparente que réelle Dans le kurde des Mukris, par exemple, il est bien probable que la différence *a* *-ī* est due à la place différente de l'accent l'ancien *-ē* donnant *-a* en syllabe atone, et *-ī* en syllabe tonique ou demi-tonique Cette hypothèse semble s'imposer devant la double forme de la préposition exprimant « à » *la-* en position tout atone et *-lē* en position demi-tonique après un pronom, toutes les deux remontent sans doute à un ancien **arδē*, du mot *arδa-* « côté », comme me l'a fait observer M Benveniste

Très souvent le mot *mynwk* est employé indépendamment, donc comme un substantif Nous le lisons aussi dans ce cas *mēnōk* en le regardant comme un adjectif substantivé « ce qui est céleste », c'est-à-dire « le monde céleste » ou « la création céleste », ou « les puissances célestes », etc , suivant le contexte Par contre, dans les combinaisons *spēnāk-mynwk* et *gannāk-mynwk*, nous avons cru nécessaire de fixer la lecture *mēnūk*, de **mainyu-ka*, et en le traduisant par « esprit », donc *spēnāk-mēnūk* « le saint Esprit » et *gannāk-mēnūk* « le mauvais Esprit » Il est vrai que cette lecture est inconnue à la tradition pazend, qui lit le mot partout *mainyō* ou *mīnō*, même dans les combinaisons que nous venons de citer, mais cela est peut-être dû à des considérations théologiques En effet, dans la théologie sassanide, si l'on dit « la création céleste », on y comprend non seulement les êtres créés, mais aussi le créateur, regardé comme participant à ses œuvres, par suite d'un panthéisme primitif, on n'a donc pas eu besoin de distinguer entre *mēnōk* et *mēnūk*

Mēnōkē χrat, chap 8

P 198, l 2 [illegible] = אדוינך, comme le montre maintenant l'inscription de Sar-i-Mashad [1], il faut donc lire *aδvēnak*, sur l'étymologie, voir J Markwart, *Ungarische Jahrbücher*, VII, 100

tāšīt la graphie qu'en présente K est un peu bizarre, peut-être a-t-on voulu écrire une forme *t'hsyt* = *taχšīt* (?)

P 198, l 4 la proposition *u har nēvakīh* ... *rasēt* manque dans K

[1] Grâce à M Herzfeld, je possède une excellente copie de cette inscription, malheureusement trop mutilée pour admettre une traduction suivie, mais dont M Herzfeld a su déchiffrer de larges parties C'est au milieu de la ligne 34 de cette inscription qu'on trouve la graphie אדוין

P. 198, l. 8, *tāsit* : le texte porte le verbe *blyhynytn* lu par le pazend *barhinīdan*, *brehinīdan*, *barehinīdan*, *brehinīdan*, *brahnīdan*, *burhīnīdan*, etc. Ce verbe a deux significations : 1° « déterminer, fixer le sort de quelqu'un », évidemment un dénominatif du substantif *blyh*, lu *breh*, *bareh*, *barahı*, etc., et employé au sens « part, sort, prédestination » ; 2° « créer », en parlant d'Ormuzd. Je ne crois pas que la tradition des Parsis soit correcte en ce qui concerne la lecture de ces mots. Évidemment, on en a perdu d'assez bonne heure toute notion exacte, comme l'indique déjà le flottement des formes traditionnelles. En outre, ces formes sont en partie très invraisemblables au point de vue linguistique. M. Junker[1] a adopté, pour le substantif nommé sous 1°, la lecture *barh*, mais cette lecture n'est pas compatible avec la graphie, et la forme qui en résulte est incompréhensible en moyen-iranien : le seul mot dont on puisse rapprocher ce *barh* serait l'ancien *baχθra-* = avest. *baχəδra-*, mais ce dernier mot a abouti en moyen-iranien à *bahr*, qui est pleinement attesté, tandis que *barχ* en est une forme purement néopersane due à une métathèse récente. Bartholomae lisait toujours *brih*, ce qui est plus raisonnable et repose alors sur un ancien **brīθva-*, dérivé de *brāy-* « trancher », peut-être rendrait-on encore mieux justice à la tradition en lisant *brēh* < **brayaθa-* ou **brayaθva-*. Le sens « part, sort, destinée » ne présenterait aucune difficulté grave, nous avons du même thème le mot *brīn* « fixé, prédestiné, déterminé ». Mais le flottement de la tradition laisse subsister des doutes sérieux. A mon avis, il faut poser le problème autrement.

Si, à la rigueur, la tradition mérite créance pour l'explication du substantif « sort » et du verbe « fixer le sort », elle est en revanche entièrement inacceptable quand il s'agit du verbe « créer ». A mon avis, *blyhynytn* est une fausse lec-

[1] *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921/1922, p. 164, n. 57, et ailleurs.

ture pour *blyhwn-ytn*, *-w-* étant lié à gauche de façon à ressembler à un *-y-* *blyhwn* de son côté, est forme exactement comme l'idéogramme bien connu *bʿyhwn* = χ^{v}*āstan*, de l'araméen b^{e}*ʿā* « désirer, demander » *blyhwn* est donc un idéogramme dérivé du verbe araméen b^{e}*rā* « créer », mot technique qui appartenait déjà à l'ancien vocabulaire religieux des Sémites. L'équivalent iranien n'en est pas attesté, cela va de soi, mais précisément du chapitre 8 du *Mēnōkē χrat*, il semble ressortir qu'il était *tāšītan*, comparez la locution *tāšīt u dāt*, p. 198, l. 3, avec *blyhynyt u dāt*, l. 20. En outre, nous trouvons très souvent *frāc blyhynyt*; si nous acceptons pour *blyhynyt* la lecture *tāšīt*, nous obtenons l'équivalent moyen-iranien exact de l'expression avestique *fraca tašat̰*.

Dès lors, le parti le plus prudent me semble être d'interpréter aussi *blyh* comme un idéogramme; *h* et *ʾ* étant graphiquement identiques, on a toujours le droit de lire *blyʾ* au lieu de *blyh*. Ce *blyʾ* représenterait un mot araméen b^{e}*rīyā*, qui peut être tout simplement identique au mot bien connu qui signifie « création ». Probablement il s'agit cependant d'un terme plus spécial; peut-être a-t-on à supposer un mot technique araméen se rattachant à l'akkadien *barû* « décider ». L'équivalent iranien est sans doute à chercher parmi les dérivés du thème *bay-*. On peut songer à *bāy*, mais pour ma part je préfère *baχš* = arm. *bašχ-kʿ* « sort, destin ». Le verbe pour « fixer le sort » est donc *baχš-ēnītan*; le Škand-gumānīk-vičār en connaît un nom verbal *baχšinīdār* que Neriosengh rend par *vibhaktar-*; il y en a probablement encore d'autres traces dans la littérature pehlevie.

P. 198, l. 9. +*apōhišn*. K *ʾphsn*, à corriger en *ʾpwhšn*.

P. 198, l. 18. *u bāyō-baχt*. K *wwʾgwbht*, le second *-w-* est une faute pour *-b-*. Transcription pehlevie de l'avestique *bayō-baχta*.

P 198, l 20 *hān i-s* K *zky zys*

P 198, l 21-22 *7-ān u 12-ān*, à lire *haftān u duvāzdahān*

P 198, l 24 *+haivisp* K *hlwst*, en pazend *hai(a)vist* Cette forme, qui est très fréquente, est peut-être correcte, j'en ignore cependant l'étymologie

P 198, l 24 *tarvēnand*, K *tlwtnnd*, le second ܢ est une faute fréquente pour ܝ, il faut donc lire *tlwynnnd*

P 198, l 25 *aχt* ainsi K, c'est peut-être une faute pour *aχtar*, cependant, on peut l'expliquer ainsi comme l'ancien nominatif **aχtă* à comparer *pit* < **pită* à côté de *pitar* *māt* < **mātă* à côté de *mātar*, etc

P 200, l 2 et suiv à analyser *Ōhrmazd, kā-š kāmēt, pat dām i Ahriman vartēnītan tuvān, u Ahriman hast i kā-š pat dām i Ōhrmazd vartēnītan tuvān* La construction *kā-š kāmēt* est très intéressante Originairement, on disait *kā-š kām* « quand il lui (est) volonté » *Kām* ayant la fonction d'un verbe impersonnel, on y a ajouté la désinence verbale *-ēt*, tout en gardant la construction impersonnelle Plus tard, le néopersan en créera un verbe personnel — *hast i kā* proprement « est, quum » = quelquefois

P 200, l 7 *Frāsiyāhak*, ainsi K très visiblement En pazend, *Frāsyāk*, c'est l'avestique *Frayrasyan-*, en néopersan *Afrāsyāb*

Mēnōkē χrat, chap 10

P 200, l 4 *mar* a ici à peu près le même sens que le grec λόγος

P 200, l 5 *mitōχt*, mot savant, c'est l'avestique *mitaoχta-*

P 200, l 5 *u api-š* la juxtaposition de ces deux parti-

cules, très fréquente d'ailleurs, montre d'une facon évidente que le mot *'p* ne peut être un idéogramme pour *u*, comme le ferait croire le Frahang i Pahlavīk, chap 24, 3 Selon toute vraisemblance, *'p* est un mot iranien qu'il faut lire *ap*, devant les pronoms enclitiques *api-*, en le rapprochant de la particule *apiy* du vieux perse L'araménien *apa*, sans aucun doute emprunté à l'iranien, consiste probablement en cet *ap* < *apiy* + une particule corroborative (*ā* < **āt* ?) Par suite, on se demande si le sogdien *'p-ny*, regardé généralement comme un idéogramme *'P* + un complément phonétique, ne contient pas en réalité cette même particule *ap*(*iy*) élargie de quelque particule corroborative

P 200, l 5 +*kēn*, K ۱۳۱۹ On est bien tenté de voir dans cette graphie quelque chose de réel Dans les mots araméens employés comme idéogrammes, on trouve souvent le groupe *wy*, à lire *ʿy*, pour noter un *-ē-*, peut être aussi un *-ī-*, par exemple *lwyšh* au lieu de *rʿyšh* = *rēšeh* « tête » (idéogramme pour *sar*) De même, on pourrait interpréter la graphie ۱۳۱۹ comme *kwyn* pour *kʿyn* = *kēn* Mais le groupe *-wy-* pour *-ē-* n'est attesté jusqu'ici que dans des mots araméens, il est donc plus prudent de s'abstenir de pareilles restitutions ۱۳۱۹ peut très bien être une simple faute pour ۱۳۹

Mēnōkē χrat, Chap 27, 8-13

P 200, l 2 *baχš*, le texte porte *bly'* ici comme partout où j'introduis *baχš* voir ci-dessus, p 251

P 202, l 1 *Zurvān*, S *zwl'n*

P 202, l 2 *ōvām* écrit *'wb'm* La lecture de ce mot est douteuse M Markwart [1] et M Junker [2] le lisent *āvām* en com-

(1) Voir *Ungarische Jahrbücher*, VII, p 90 et suiv
(2) Voir *Wörter und Sachen*, XII, p 138 et suiv

parant la forme אאואגמאן attestée par un texte de Turfan. Il va sans dire que cela est entièrement admissible au point de vue graphique, *-wb-* étant une graphie très répandue de *-v-*. Quant à moi, si je préfère la lecture *ōvām*, c'est à cause de la forme *ōyām* présentée par le pazend. Le passage d'un *-y-* à *-v-* est un trait fortement caractéristique du dialecte du Sud-Ouest, *ōvām* est donc identique à *ōyām*. Aussi le *-v-* de la forme *āvām* repose sur un *-y-*. Quelle que soit la lecture que nous choisissions, nous avons affaire à des dérivés du thème *gam-* d'où sont formés encore d'autres mots signifiant « temps », par exemple *han-gām* qui a survécu en néopersan.

P. 202, l. 3. *hampatvand*. Nerioseng rend ce mot par *sam asta āmnāya-* « la tradition sacrée tout entière ». *patvand* < **pati-βanda* signifie donc selon lui « tradition sacrée », et cela est sans aucun doute correct, car nous trouvons en arménien un mot *awand* « déposition » (d'où le verbe *awand-em* = παραδίδωμι), évidemment emprunté à un iranien **ā-βanda-*.

Mēnōkē χrat, chap. 28

P. 202, l. 1. **vāχ^{u}ānīktar*. la lecture de ce mot est tout à fait douteuse. K porte ici *w'hy'nyktl*, lu par le pazend *vāχūntar*; ensuite, l. 3, *whšysntl*, lu également *vāχūntar* par le pazend, enfin, on trouve, l. 4, un nom abstrait de cet adjectif, écrit dans K *w'hy'nyh* et lu par le pazend *vāχūnī* avec la variante *vāχ^{u}īnī*. Nerioseng rend l'adjectif *vāχūn-* par *sahisnu-* « longanime » (avec la variante *sahita-*) et le substantif *vāχūnī* par *sahisnutā* avec la variante *sahitatā*. Selon toute vraisemblance, la tradition a raison en supposant le même mot dans les trois passages. En conséquence, il faut uniformiser les leçons du texte pehlevi, corrigeons donc *whšyšntl* (qui ne s'accorde pas avec la tradition) en *w'hy'ntl*. Comment lire cette graphie

w'hy'n ? Les formes du pazend *vāχūn-*, *vāχ^{u}in-* semblent reposer sur **vāχ^{u}an*, **vāχ^{u}ēn-*, le signe *-y-* de la forme *w'hy'n* est donc probablement en réalité un *-w-* lié à gauche par conséquent, *w hy'n* peut être interprété comme *w'hw'n* soit *vāχ^{u}ān-* Le sens que donne Neriosēng à ce mot cadre assez bien avec le contexte, quant à l'étymologie, je l'ignore

P 202, l 5 *ēnyā* « excepté, sauf », dérivé de l'ancien **ainyaθa* (en gathique *anyāθā*) « d'autre façon » Bartholomae lisait ce mot *ēnīh*, en interprétant la graphie comme *'ynyh*, malgré la lecture traditionnelle, qui est *ainā* Or, c'est cette dernière qui est correcte, témoin la graphie *'yny'* attestée par l'inscription de Paikuli, voir Herzfeld, *Paikuli*, p 132, et cf Tavadia dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1926, p 885 La construction ici est un peu singulière, selon l'usage, on dirait *bē pat dātastān* *ēnyā*

Mēnōkē χrat, chap 12

P 202, l 2 *drōβ*, c'est-à-dire *drōv* < *drōy*, *-y* étant passé en *-v-*, voir ci-dessus, p 254

P 202 l 6 *rāstīhā u sačākīhā*, la graphie de la fin de ces deux mots est un peu bizarre, mais la lecture n'est pas douteuse

P 202, l 8 *bē statan* est selon toute vraisemblance une glose qui explique le mot *visūtan* le sens de ce dernier mot est donc « ôter, soustraire », ce qui cadre bien avec le contexte P 198, l 3 et 13, nous avons trouvé ce même verbe dans le sens « créer », en parlant d'Ahriman Probablement nous avons affaire à deux verbes différents, *visūtan* « créer » dérivant du thème *hu-* « engendrer » (thème du présent *hunā-*), et *visūtan* « soustraire », appartenant au thème *hu-* « pousser, presser »

(thème du présent *hunā-, hvan- χ"anr-*), pour ces deux *hu-* voir *Altiranisches Wörterbuch*, p. 1782.

P. 204, l. 1. J'écris maintenant *apparēnd* avec un *-p-* géminé, inutile de remarquer que l'orthographe pehlevie, héritière fidèle de l'orthographe araméenne, ne présente qu'un seul *-p-*. La géminée est justifiée par la lecture du pazend qui est *apar-*, ce qui suppose *appar-* puisqu'un *-p-* simple ne peut être conservé entre voyelles. Cela nous donne une indication précieuse sur l'étymologie de ce verbe, évidemment il repose sur un ancien *apa-par-*, cf. skr. *apa-par* « amener ». Cette étymologie a été déjà entrevue par Salemann, *Grundriss der iranischen Philologie*, I, 1, 299-300. A ce thème appartient aussi l'arménien *apur* « butin » < **appurn* < **apa-pṛna-*, mot qu'il faut évidemment séparer tout à fait de l'arménien *awar* « butin » = néop. *āvār*, qui repose sur un ancien **ā-βāra* ou **ava-βāra-*, et de l'arménien *awer* « ruiné, ruine », qui remonte à **ā-βarya-* ou **ava-βarya-*.

P. 204, l. 3. *harvisp*, K. *harvist*, voir ci-dessus, p. 252.

P. 204, l. 4. *kōχšišn*, K. *kwhšn*.

P. 204, l. 6. *hakanēn* signifie ici « également », ailleurs, il a le sens « ensemble, à la fois » (Nerioseng *sammiśram, anyonyam, sammilita-*). Pour l'idée exprimée ici, comparez Yasna, 33, 1 (l'Ahunavaiti Gāθā) *yehyāčā hə̄məmyāsaitē miθahyā yāčā hōi ārəzvā* « celui en qui se mélangent ce qui est faux et ce qui est droit ». C'est de ce *ham-myas-* que dérive le mot *hamēstakān*, qui repose sur un ancien **ham-miyasta-* « mélangé », on trouve d'ailleurs aussi la graphie *hmyystk'n* = *hammiyastakān*. *hamēstakān* est la place intermédiaire entre le paradis et l'enfer, une sorte de purgatoire mazdéen, selon *Mēnōkē χrat*, 7, 18, cette place se trouve entre la terre et la zone des étoiles (*star pāδak*)

L'Avesta récent emploie pour cet endroit la désignation *misvā gātu*, « la place mixte », l'adjectif *misvan-* dérive lui aussi du thème *myas-*. Cf. *Altiranisches Wörterbuch*, col. 1186-1187 et 1190.

P. 204, l. 7. *bačak*, lecture incertaine, on pourrait lire aussi *bazak* et *bazak*. Le pazend présente *baža*, dans un texte de Turfan (dialecte du Nord-Ouest), on trouve *bazaγ*. L'étymologie en est obscure (1), mais le sens « péché, iniquité » est hors de doute. Cf. p. 278.

Mēnōkē χrat, chap. 22

P. 204, l. 4. *has*, c'est ainsi qu'il faut lire, comme l'a démontré Salemann (*Manichaeische Studien*, I, Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, 1908, p. 85), l'équivalent iranien de l'idéogramme cité par le Frahang i Pahlavīk, chap. 25, l. 9, de l'édition de M. Junker. Nerioseng traduit ce mot ici et *Mēnōkē χrat*, 2, 156, par *śīghram* « vite, tout de suite », ce qui cadre bien avec le contexte. *Has* dérive évidemment de l'ancien *haθra* « tout d'un coup », qui, dans le dialecte du Sud-Ouest, devait apparaître sous la forme **haça*. L'idéogramme est sans aucun doute l'araméen *k*e*zī* « comme, quand, lorsque ». Cela fait supposer que *has* a pu avoir aussi le sens « comme », mais, dans ce cas, il ne peut s'agir du même mot que *has* « vite ». Le mot *has* qui signifie « comme » repose probablement sur l'ancien *aṯ-ciṯ* « ainsi » employé comme relatif. Cette substitution d'un démonstratif au pronom relatif est bien connue dans d'autres langues.

(1) Le sace possède un mot *baśda* « péché » qui est sans doute apparenté au pehl. *bčk*, quoique le rapport entre les deux mots ne soit pas très clair. *Basda* se trouve dans la Vajracchedikā, voir le glossaire de M. Konow dans Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, vol. I, Oxford, 1916, p. 332 *b*.

indo-européennes (le grec, le germanique), et elle est aussi attestée en vieux-perse, où l'on a remplacé l'ancien relatif *ya-* par le démonstratif *tya-*. Dans le dialecte du Sud-Ouest, cet *atčit* devait aboutir à *as* (voir ci-dessus, p. 247) ou, avec aspiration secondaire, *has*, tandis que le Nord-Ouest doit présenter *aš*. En effet, nous trouvons dans le Frahang i Pahlavīk, chap. 25, l. 9, la variante *haš* pour *has*. Il y a cependant aussi un troisième mot *has* qui signifie « auparavant » et qui se trouve dans l'expression *hač has* (کد و ع) « auparavant, autrefois, jadis », d'où l'adjectif *hasēnak* « primordial »[1]. Ce *has* provient, selon toute vraisemblance, de l'ancien *usčā* « en haut, d'en haut », devenu dans le dialecte du Sud-Ouest **usā* > **asā* > *(h)as*, pour le sens, comparer l'expression akkadienne *ultu ullā* « jadis » identique à l'araméen מן עלא « en haut, ci-dessus ». Ces trois *has* homonymes sont tous notés par l'araméen *kᵉzī* « comme », ce qui montre d'une façon nette que les éléments araméens du pehlevi sont des signes purement graphiques et rien d'autre.

Mēnōkē χrat, chap. 23

P. 204, l. 6. *dilītar* est le comparatif d'un adjectif qui a probablement eu la forme **dilīk*. On trouve des exemples de ce qu'un adjectif en *-īk* perd le *-k* devant la désinence du comparatif, cf. *Mēnōkē χrat*, 2, 138 : *u kā garāmīk būt ham, aδaki-t garāmī-tar-ič bē kart ham* (mais 2, 137 : *burzišnīk* — *burzišnīktar*).

P. 204, l. 7. *kartēt*, le texte porte *ʿbydwn-yt*, ce qui signifie en général *kunēt*. Ici une forme passive serait cependant préférable, et c'est pour cette raison que je propose d'interpréter

(1) Écrit כזינך dans les inscriptions, voir Herzfeld, *Paikuli*, p. 205 *a*. Les textes de Turfan ont חסינג.

ʿbydun-yt comme *kartēt,* forme passive analogue à *buχtēt* et à *guftēt,* voir plus bas, p 264, à propos de *Bundahisn,* p 208, l 4

P 204, l 7 *pat hān čiš,* S *pat hān i čiš*

P 204, l 7 *βihānak,* c'est-à-dire *vihānak*, *b-* étant écrit pour *v-*

Mēnōkē χrat, chap 24

P 206, l 2 *dit* est exprimé par l'idéogramme תוב, c'est ainsi qu'il faut lire [illegible], comme le montre la seconde inscription pehlevie de Persepolis, l 10 [1] Jusqu'à maintenant, on a interprété cette graphie comme תני, mais une pareille forme est inconnue de l'araméen, qui a pour « second » le mot תנין Cet idéogramme se trouve deux fois dans le Frahang i Pahlavīk, chap 29, l 1 (je cite l'édition de M Junker), sans équivalent iranien, et chap 31, 5, également sans équivalent iranien dans le texte établi par M Junker Cependant, dans ce dernier passage, plusieurs manuscrits en ajoutent l'équivalent [illegible], qui est sans aucun doute authentique Il s'agit du mot iranien que le pazend lit *diδ* ou *duδ* et qui se trouve aussi dans les textes de Turfan sous la forme דודי, il faut donc lire [illegible] comme *dit* Sur ce mot, voir les recherches très érudites et très instructives de Bartholomae dans les *Indogermanische Forschungen,* XXIII, p 43-92 M Andreas s'est prononcé, lui aussi, sur ce mot dans une note que M Wackernagel a publiée dans les *Nachrichten der Königl Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Phil - Hist Klasse, 1909, p 60, 1, et qui énonce des hypothèses

[1] Le mot ne figure pas dans l'édition qu'a donnée M Herzfeld de cette inscription, *Paikuli,* p 122 Mais, sur une photographie que M Herzfeld a bien voulu m'envoyer, les lettres תוב sont assez visibles

auxquelles Bartholomae a adressé des critiques très justes qu'on peut lire dans *W Z K M*, XXV, p 245, XXVII, p 22

P 206, l 4 *bāyō(k)-baχt*, transcription pehlevie de l'avestique *bayō baχta-*, voir *Altiranisches Wörterbuch*, col 922

P 206, l 4 *āsnō-+baχt*, S *āsnō-hlkwnd*, il faut cependant corriger *hlkwn-d* en *hlkwn-t* = *baχt* Ce dernier mot est l'avestique *baχta-* sur lequel cf *Altiranisches Worterbuch*, col 923

P 206, l 6 *+paitākēnand*, S *pyt'kynd*

Bundahišn, chap 1

Pour la comparaison détaillée entre la rédaction iranienne et la rédaction indienne de ce chapitre, je renvoie le lecteur à mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, p 71-76 de l'introduction, où toutes les variantes sont notées Cependant, pour donner une idée de l'état général du texte, et pour orienter le lecteur sur l'établissement du texte présent, j'insérerai dans le commentaire suivant les variantes principales des passages les plus importants

P 206, l 1 *im*, A écrit *zk*, qui est l'idéogramme régulier pour *hān* Il est cependant difficile d'admettre ici ce pronom, qui désigne, on le sait, l'objet éloigné et se réfère à ce qui précède (= néop *ān* « celui-là ») Ici, par contre, le contexte exige nécessairement un pronom qui se réfère à ce qui suit (« ceci ») Or, le pahlavīk (système graphique des Arsacides), emploie l'araméen *zk* tout autrement que le pārsīk (système graphique des Sassanides[1]) le pahlavīk écrit *zk* là

[1] C'est M Herzfeld qui a introduit les termes *pahlavīk* et *pārsīk* pour exprimer la différence entre les deux systemes graphiques employés dans les premières inscriptions sassanides, voir *Paikuli*, p 52-73

où le pārsīk met *znh* = *ēn* c'est-à-dire un pronom qui désigne ce qui est proche Cela ressort nettement d'un passage de l'inscription de Hājjīābād, où le texte arsacide porte זך וים, correspondant à זנה דרכי du texte sassanide = « ce rocher-ci, le rocher que voici, le rocher où vous vous trouvez » Par contre, là où le texte sassanide porte זך nous trouverons dans le texte arsacide le pronom *hw* = *hau* ou *hō*, le זך du pahlavīk a donc exprimé un autre pronom que le זך du pārsīk Par les textes de Turfan, nous savons maintenant (voir Tedesco, dans *Le Monde oriental*, XV, p 216) que le dialecte du Nord-Ouest se servait régulièrement du pronom *im* au lieu du pronom *ēn*, qui est caractéristique du dialecte du Sud-Ouest Etant donné que le pahlavīk représente le moyen-iranien du Nord-Ouest, on a donc le droit de substituer pour זך (*zk*) du passage arsacide de Hājjīābād l'équivalent iranien *im* Je crois que c'est ainsi qu'il faut interpréter aussi le *zk* par lequel le *Bundahišn* commence Nous trouvons ici une trace très curieuse d'une influence de la langue écrite du Nord-Ouest sur la langue écrite des mazdéens, il y a encore probablement d'autres preuves de cette influence dans la littérature mazdéenne La question mériterait d'être traitée à fond

zand est le mot technique pour la traduction pehlevie de l'Avesta, mais il n'est pas nécessaire de supposer partout cette acception spéciale Le mot signifie originairement « connaissance », donc « doctrine religieuse » ou « le système des dogmes », c'est évidemment ce sens qui satisfait le mieux au contexte

P 206, l 2 *gannāk-mēnūk* écrit [pehlevi] Nombreuses sont les tentatives qu'on a faites pour expliquer autrement que par la tradition la graphie [pehlevi] voir Bartholomæ, *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten*, I, p 18 et suiv Mais je crois qu'il nous faut reconnaître maintenant que la tradi-

tion sur ce mot est tout-à-fait correcte et que la lecture qu'elle en donne est la meilleure possible Le pazend lit *ganā* la gémination n'étant pas exprimée dans la graphie pazende, *ganā* peut très bien représenter un *gannā* < *gannāk*, mot excellent et d'une forme impeccable On sait, depuis les recherches de M Tedesco (*Le Monde oriental*, XV, p 208) que *-nd-* est devenu *-nn-*, écrit *-n-* au Sud-Ouest, témoin *han(n)ām* < *handām* « membre »[1] *gannāk* peut donc reposer sur **gandāk*, en effet, nous trouvons en sogdien bouddhique *γntʼk* **gandāk*, en sogdien chrétien *γantāq* « mauvais » (*t* = *d*) La graphie °ıı° exprime tout simplement *n*, on se sert très souvent de cette graphie pour distinguer un ı = *n* d'un ı = *w* ou *r*

P 206, l 3-4 les mots *pattāk* … *vēh-dēn* manquent dans J

P 206, l 3 ⁺*čē*, A

P 206, l 5-6 *zamān ı akanārak* manque dans J

P 206, l 6 *hamē būt*, pour *hamē*, J présente ici le mot que je transcris dans la suite par *yāmakē* C'est là une erreur de la rédaction indienne qui a rendu tout ce passage incompréhensible A porte la seule leçon possible *hamē*

P 206, l 7 *yāmak*, voir sur cette lecture *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXXXII, p 219, où j'ai discuté les points principaux de ce passage

P 206, l 7-8 les mots *yāmak* … *hān ı yāmakē* manquent dans A par une simple faute de copiste en commençant la page nouvelle, le scribe a laissé tomber quelques mots

P 206, l 8 *hast kē dēn gōβēt*, le mot *dēn* ne se trouve

[1] C'est le seul exemple que connaisse M Tedesco, mais il y en a beaucoup d'autres que je ne puis citer ici

que dans le texte pazend[1], mais il est indispensable pour le contexte

P 206, l 8 *dēn ham har 2, vičārišn ēvak* est une glose ajoutée par quelqu'un qui a voulu mettre en garde le lecteur contre une distinction trop nette entre *asar rōsnīh* et *dēn*, comme semble le suggérer le contexte

P 206, l 8 *hān i yāmakē zamān akanārak*, ces mots forment une phrase nominale dont le sujet est *zamān* et le prédicat est *akanārak* La phrase nominale sans copule est assez fréquente en pehlevi En insérant l'izāfet entre *zamān* et *akanārak*, les manuscrits ont gâté la construction de façon à rendre le passage incompréhensible

P 206, l 9 *zamān i Ōhrmazd* « durant le temps d'Ormuzd », c'est-à-dire « autant de temps qu'Ormuzd existe », donc éternellement

P 206, l 9-10 *čiyōn bavēt*, J présente ici un texte tout à fait corrompu *čiyōn Ōhrmazd u gās u dēn u zamān Ōhrmazd būt u hast u hamē bavēt* A porte *būt hand* au lieu de *būt*, les mots *u hast u hamē bavēt* manquent dans A

P 206 l 11 *zufrəpāδak būt* J ajoute *u hast kē (=kā) nē bavēt*, probablement une addition récente

P 206, l 12 *yām u hān*, corrompu dans J en *u ham hān*

P 208, l 1 *bavēt*, J *būt*, ce qui est peut-être plus correct

P 208, l 3 *hand*, J *mēnōk* Ensuite A porte *kanārakōmandīh u akanārakōmandīh*

[1] Je vois maintenant que le mot *dēn* se trouve aussi dans le manuscrit pehlevi dont la première page est reproduite en fac simılé chez Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta*, Paris, 1771, vol II, p 341

P 208, l 3 *+bāhstīh*, A *bāhstīh* J *bāhst*

P 208, l 4 *guftēt* A *ymllwnyt* qui est la graphie régulière de la 3e personne du singulier du présent *gōβēt* Cette lecture est cependant impossible ici, puisque le sujet manque, en effet, la rédaction indienne a écarté ici et dans tous les cas pareils la forme *ymllwnyt,* en la remplaçant par *ymllwn-d* = *gōβēnd* «on dit» Néanmoins, je crois que *ymllwnyt* est la leçon correcte et originale, seulement il faut le lire *guftēt* «il est dit», forme passive analogue à *buχtēt* «il se sauve, il est sauvé» Cf aussi **kartēt,* ci-dessus, p 258

P 208, l 4 *kū nē sarōmand,* manque dans J

P 208, l 4-5 *hān hast* *kanārakōmand* manque dans J

P 208, l 5 *akanārak,* A *akanārīh*

P 208, l 5 6 *ēvak avi dit* (écrit *twb*), ici *dit* est un adjectif «l'autre», dans le suivant il est un adverbe ou une particule employée à peu près comme δὲ en grec Cependant, la phrase *dit har 2-ān mēnōk pat χ^uēš-tan kanāi akōmand* présente une certaine difficulté la logique de l'argumentation exige ici pour *dit* le sens «par conséquent, donc», car si les deux entités transcendantes sont par nature limitées, c'est précisément à cause de l'espace vide qui les sépare et assigne une limite à leur infinitude d'un côté défini Seulement, il semble un peu difficile de justifier la traduction «par conséquent» de *dit* au point de vue linguistique

P 208, l 7-8 *har +čiš* *patmān*, ces mots sont écrits dans A en marge

P 208, l 7 *čiš*, A *mh-š,* graphie bizarre mais assez fréquente de *čiš* J porte *har 2 čiš*

P. 208, l 8 *čišān*, A *mh zk,* J *mh znh zk, mh znh* est une

faute assez fréquente pour *mnd'm* = *čis*, et *zk* doit être remplacé par son équivalent phonétique *'n*, nous obtenons donc *čiš* + *'n* = *čišān*, plur de *čiš* employé comme substantif = «chose» De pareilles cryptographies ne sont pas rares, par exemple dans le *Dēnkart*, dans le *Bundahišn* et le *Mēnōkē χrat*, on ne les trouve heureusement que par exception

P 208, l 8 *dānēt*, A porte l'idéogramme de *dānistan*, mais sans aucun complément phonétique, J lit *dānēnd*

P. 208, l 9 *i dām*, J *u dām*

P 208, l 9-10 au lieu des mots *pat tan* *akanārakīh*, J présente un texte tout à fait corrompu *pat tan i pasēn bavēt u hān-ič hast i tāk hamē-hamē-ravišnīh akanārakōmand*

P 208, l 10 +*apasihēnēt*, la désinence *-ēt* manque dans A, J remplace ici et en général cette forme par la forme *'psynyt*, à lire probablement *apasinnēt* < **apa-sindēt* Toutes les deux appartiennent au même thème avestique *saēd-* (*Altiranisches Worterbuch*, col 1547), skr *chinatti*, *apa-sinnēt* repose sur l'ancien thème du présent *sind-*, tandis que *apasihēn-* < *apa-siδ-ēn-* est une formation dénominative

P 208, l 11 *kanārakōmandīh*, J *akanārakīh*, ce qui montre que l'auteur de la rédaction indienne n'a rien compris à l'argumentation

P 208, l 12-13 *u apar handāčēt* [*kunēt*], au lieu de *u apar*, J porte *u čē*, *kunēt* manque dans J J a donc interprété *handāčēt* avec sa valeur ordinaire «mesurer, calculer, penser» (cf le néop *āndāza* et l'arménien *andač-em*) Selon la leçon donnée par A, le sens du passage est tout différent, comme le montre la glose *kunēt apar kartan* signifie «se lancer vers le haut», comme on le verra tout de suite, voir plus bas, p. 268, n 4,

apar handāčēt a donc le même sens, et il faut rapprocher *handāčēt* du néop. *ändāχtān* « jeter, lancer ».

P. 208, l. 12-14. *Ōhrmazd ... hanjāmēnēt*, le texte de J est assez corrompu ici. *Ōhrmazd pat harvisp-ākāsīh dānist kū Ahriman hast, cē handāčēt pat raškə-kāmah andar* (*sic*, pour *ciyōn* ?) *gumēčēt tāk frazām, čē frazām, pat čand afzār hanjāmēnēt*. Mais le passage est aussi un peu défiguré dans A : tous les *čē* (*mh*) sont ici corrompus en *apar* (*mdm*), et *hanjāmēnēt* manque.

P. 208, l. 13. *frakān*, ce mot est opposé à *frazām* « fin », il signifie donc à peu près « commencement ». Je crois qu'il dérive de la même racine que le verbe *apa-kan-dan* « jeter, rejeter » (voir *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXXXII, p. 226), *frakān* < **fra-kăna-* signifie donc proprement « jaillissement, apparition ».

P. 208, l. 14. *čē u čand afzārān hanjāmēnēt*, le verbe étant au singulier, il semble nécessaire de supposer que ce sont *čē u čand* qui forment le sujet, tandis que *afzārān* représente un génitif partitif. En effet, on sait que la désinence *-ān* du pluriel repose sur l'ancien génitif du pluriel en *-ānām*. Originairement, le moyen-iranien distinguait deux cas du pluriel, par exemple du mot *asp* « cheval » :

Cas direct : *asp* < *aspāh*,
Cas oblique : *aspān* < *aspānām*.

En général, c'est le cas oblique qui a prévalu, ce qui est tout naturel, du reste, le cas direct étant identique au singulier. On trouve cependant encore des traces assez claires de cette distinction en moyen-iranien. Bartholomae, qui a discuté en détail le problème du pluriel dans son livre *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten*, V, 35 et suiv., a recueilli, comme avant lui M. Tedesco, plusieurs exemples du cas direct du pluriel, j'ajouterai quelques observations. Nous trouvons

ici, l. 15, *hān afzār* qui, selon le contexte, ne peut signifier que « ces forces », il représente donc le cas direct du pluriel identique au singulier. Après les noms de nombre, le singulier est constant, et cette règle est de rigueur dans la langue moderne, en réalité, le singulier représente ici l'ancien cas direct du pluriel, une construction comme *dah asp* « dix chevaux » reflète directement la construction *dasā aspā* qu'on trouve dans le *Yasna,* chap. 44, 18. *Hilfsbuch des Pehlevi,* I, p. 18, l. ... *rās čand?* « combien sont les chemins ? », ici *rās* est évidemment un pluriel. En général, *čand* se construit comme un nom de nombre, c'est-à-dire avec un singulier qui est en réalité un pluriel. Par conséquent, si l'on trouve, comme ici, une construction *čand afzārān,* il faut supposer que la désinence *-ān* a encore toute sa valeur de génitif.

P. 208, l. 15. *i pat hān afzār andar apāyīt,* ce n'est pas la création qui est nécessaire aux forces célestes, mais bien les forces célestes qui sont nécessaires à la création, il faut donc regarder *pat,* non pas comme une préposition gouvernant *hān afzār,* mais comme une postposition gouvernant *i.* Nous trouverons tout de suite un autre exemple de cet emploi de *pat.*

P. 208, l. 15. *3000 sāl pat dām mēnōkīk ēstāt,* impossible de faire gouverner *dām* par *pat* ici, car *dām* ne peut être que le sujet de la proposition. Il faut donc regarder *pat* comme une postposition en le référant à *3000 sal* « durant 3000 ans ». La rédaction indienne présente la leçon suivante : *3000 sāl andar mēnōk ēstīt hand,* évidemment, on n'a pas compris cet emploi de *pat,* et pour cette raison on l'a remplacé par *andar,* ce qui a cependant rendu nécessaire de supprimer le mot *dām.*

P. 208, l. 16. *amēnītār,* J. *amanītār.*

P. 208, l. 18. *ō vīmand i stār i rōšnān mat,* J. porte *u ō andar tāk rōšn mat,* corruption évidente.

P 208, l 18 *hān i Ōhrmazd rōšnīh*, A *Ōhrmazd* | *Ōhrmazd hān rōsnīh*

P 208, l 19 *patrōt*, d'un thème *pat-rav*, à comparer le latin *ruo* La rédaction indienne a complètement gâté ce passage en supprimant *frāč* et en lisant *pat druž* au lieu de *patrōt*

P 208, l 19 *marnjītan*, on s'attendait à *marnjēnītan*, qui est en effet la leçon présentée par J, le présent apparaît toujours sous la forme *marnjēn-* Cependant, cette forme *marnjītan* se répète plusieurs fois dans le premier chapitre du *Bundahišn*, et, comme elle est tout à fait correcte au point de vue linguistique, j'ai jugé préférable de la maintenir

P 208, l 19 *apar kart* signifie ici clairement « il monta, il se lança vers le haut », cf ci-dessus, p 265 Aussi J porte-t-il la variante *andar dvārist*

P 208, l 20 *pas* manque dans J J'ai l'impression que *pas* fonctionne ici comme une conjonction = « après que, lorsque », c'est-à-dire au sens de *pasāva yaθā* du vieux-perse Le cas est parallèle à celui de *has* dont nous venons de parler, voir ci-dessus, p 257

P 208, l 20 *čīrīh*, il faut probablement faire dériver ce mot de *čihrīh*, nom abstrait de *čihr* < *čiθra-* « manifeste, splendide », cf *Altiranisches Wörterbuch*, col. 586

P 208, l 20 *frēh*, A *fraxᵘ*

P 208, l 21 *niyāp*, il va sans dire que la graphie est susceptible de plusieurs interprétations Je trouve, cependant, dans les textes de Turfan, un mot ניאבג (voir Salemann, *Manichäische Studien*, I, Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, 1908, Glossaire), pour lequel le sens « désireux » va très bien, en outre, le pazend du Škand-gumānik-vičār présente un verbe *nyāwīdan* (à côté de *nyāzī-*

dan) « désirer », voir le glossaire de l'édition de West, Bombay, 1887 J a une autre leçon $\chi\bar{a}st$ « se leva », mais cela est peut-être une faute pour $\chi^{u}\bar{a}st$ « désirait »

P 208, l 22 *nitak*, il va sans dire qu'on peut lire aussi *vatak* « mauvais », et J porte en effet l'idéogramme pour *vat* Je crois cependant que ce mot exprime le contraste de *uparyavan* dont nous traitons ci-dessous, dans ce cas, il faut lui attribuer le sens de « bas », ce qui rend nécessaire la lecture *nitak*, cf *nitom* « le plus bas »

P 208, l 23 *pas* a évidemment la même fonction ici que ci-dessus, p 268 La proposition principale est introduite par *api-s*, l 24

P 208, l 24 $^{+}$*uparyavan*, A porte کرپروان, qui ressemble beaucoup au mot کرپرو *zufr* « profond » Il est cependant impossible de retrouver cette notion ici, le contexte exige évidemment la notion contraire « haut » Je crois donc qu'il faut amender کرپروان en سرپروان, que je lis *uparyavan*, adjectif dérivé de la préposition *upari*, il va sans dire qu'on peut songer aussi à d'autres lectures, par exemple *uparīvan* ou *uparyōn* En tout cas, il s'agit d'une forme très archaique appartenant à l'époque où un *u-* initial n'est pas encore passé à *a-*, on comprend alors pourquoi elle a été méconnue par les copistes postérieurs J porte l'idéogramme pour *gyān* « âme », ce qui n'aboutit à rien.

P 208, l. 27 *aδyārīh*, cette lecture est fausse, comme le montre d'une façon évidente la graphie qu'en présente le psautier pehlevi retrouvé à Turfan Je l'ai constaté moi-même en déchiffrant la feuille de ce psautier qui est exposée dans une vitrine du *Museum fur Völkerkunde* de Berlin Cependant, comme ce document précieux est réservé à M Andreas et qu'on n'a le droit d'en tirer aucun renseignement avant que la publi-

tion préparée par M. Andreas depuis 1909 ait vu le jour, il m'a fallu garder bon gré mal gré la fausse lecture *aδyārīh*, qu'on est prié d'excuser.

P. 208, l. 28-29 : les mots *api-š čim* … *afkārīhā* manquent dans J.

P. 208, l. 29 : *afkārīhā*, c'est la 3e personne du singulier du subjonctif du passif **afkārīhistan*. La 3e personne a ici la désinence *-ā(h)* au lieu de *-āt*; j'espère pouvoir publier bientôt une étude plus détaillée sur cette forme très intéressante du subjonctif. Le verbe *afkār-* doit reposer sur un ancien ˣ*api-kārayati*, qui signifiait sans doute « ajouter ».

P. 208, l. 30-31 : *nē baram* … *marnjēnam*, J présente un texte différent et en partie plus explicite : *bē nē šavam tāk-aš* (? écrit ʿd-š) *aδyārīh ō dām i tō nē kunam u stāyišn i pat dām i tō nē kunam u pat čiš nēvak apāk tō hamdātastān nē bavam u dām i tō marnjēnam*.

P. 208, l. 30 : *dām čē tō*, A *dām-ič tō*; je crois qu'il faut corriger *-č* en *čē* (cf. ci-dessus, p. 262, la note sur *apar čē bun dārēt*, ici p. 206, l. 3), en supposant que *čē* est employé ici comme l'izāfet, emploi caractéristique du moyen-iranien du Nord-Ouest, comme l'a montré M. Tedesco, voir *Le Monde oriental*, XV, p. 218 et suiv. Si cette correction est légitime, elle révèle une nouvelle trace de l'influence de la langue écrite des Arsacides sur la langue littéraire des mazdéens, cf. ci-dessus, p. 260-261.

P. 208, l. 34 : *barēndēh*, sur cette lecture, voir l'introduction de mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, p. 15 et suiv. Je crois qu'il s'agit ici d'un optatif subordonné, la proposition étant gouvernée par *pat ēt dāšt kū*, l. 33. Quant à *nē patiyraft*, j'y vois un participe passé renvoyant au sujet de *barēndēh*, il tient

lieu d'une proposition subordonnée. J porte *u nē patiγraft api-s pat-stēž-ič apar buit*.

P. 210, l. 2. *dām čē man*, voir ci-dessus la note à la p. 208, l. 30. J porte *dām i man*.

P. 210, l. 5. la proposition *čiyōn patist apar bai ēndēh* est très déplacée ici, il s'agit sans doute d'une glose tirée de p. 208, l. 34.

P. 210, l. 4-6. *aδaki-š tuvān ... kartan tuvān*, J porte *aδaki-s tuvān kartan i dām i man vyāpānītan* (c'est ainsi qu'il faut lire, le verbe signifie « tromper ») *ō χ*ᵘ*ēš kartan tuvān*.

P. 210, l. 7-8. *kū ... varzēnd* manque dans J.

P. 210, l. 10. *pašn*, ce mot dérive évidemment de la même racine que *pašt* « convention » (voir Bartholomae, *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten*, II, p. 3 et suiv.) et doit avoir le même sens. Pour *pat ēn pašn*, J offre la corruption évidente *pat gumēčišn*.

P. 210, l. 13. *vyaχmān* est très difficile. Je propose de l'interpréter comme identique à l'avestique *vyăχman-* « assemblée » *mān vyaχmān* « il y aura pour nous une entrevue » = « il nous faut fixer une entrevue », mais cela est tout à fait incertain. J porte *hāmān* au lieu de *mān vyaχmān*, mais cette lecture ne nous aide pas.

P. 210, l. 13. ⁺*šap*, la graphie d'A est bizarre, mais il ne peut guère s'agir que de l'idéogramme *lyly'* = *šap*.

P. 210, l. 14. *ē* (manque dans J) est une particule dont le sens ne se laisse pas fixer exactement ici, probablement elle n'a pour but que de souligner le sens de futur qu'il faut attribuer aux verbes suivants.

P 210, l 16-17 *har 2 dāt ēt*, J porte *u 3000 sāl aβδom gannāk-mēnūk akār bavēt, hač damē pityārak apāc dāt ēt*

P 210, l 21-22 *u apasihišn i dēvān hamē*, ces mots sont écrits dans A en marge

P 210, l 23 *guftēt*, écrit *ymllwn-yt*, voir ci-dessus p 264, à propos de p 208, l 4 J porte *paitāk*

P 210, l 23 *tavīh*, sur la graphie, voir mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, p 13-14

P 210, l 24 *šnūk*, c'est en effet ainsi que le mot est écrit dans A Il serait assez facile d'amender cette graphie en *zānūk* que porte J, cf cependant l'avestique *šnav-* à côté de *znav-*, *Altiranisches Worterbuch*, col 1717

P 212, l 1 les mots *gannāk-mēnūk hač akārīh i* manquent dans J, qui porte ensuite *kart* au lieu de *kartan* Par conséquent, ce qu'on lit dans la rédaction indienne est diamétralement opposé à la rédaction iranienne Il va sans dire que cette dernière seule est correcte

P 212, l 2 **nyast*, écrit *škbhwn-st* L'équivalent iranien que donne le Frahang i Pahlavīk de cet idéogramme (chap 19, l 10-11 de l'édition de M Junker) est altéré par les copistes, et l'on ne peut rien en tirer de certain Bartholomae en a proposé la correction **nisītan*, près **nisāy-* (cf skr *śete*), et M Junker l'a acceptée (voir son glossaire du Frahang, p 84*a* et suiv), mais cette lecture est très peu vraisemblable, puisque l'idéogramme *škbhwn-* est presque constamment muni, dans les textes anciens, du complément phonétique *-st* quand il apparaît au passé, ce qui montre que l'équivalent iranien se terminait à l'infinitif en *-stan* Pour ma part, je propose d'introduire ici le verbe iranien *nyastan* < *ni* + *ah-* « jeter », l'opposé de **vyastan* « se lever, jaillir, saillir », voir plus bas, p 283, à

propos du mot *vyastakīh*. En effet, le verbe altéré du Frahang se laisse amender sans trop de difficulté en [illegible] = *nyastītan*, près [illegible] = *nyastēt*, formations secondaires du participe passé *nyast*, cf. *buχtēt* et *guftēt*, ci-dessus, p. 264. J s'est tiré d'affaire en remplaçant ce verbe par *ēstātān*.

P. 212, l. 3 et suiv. La section qui s'étend d'ici jusqu'à la page 220, l. 13, manque presque entièrement dans J, qui n'en a conservé que quelques phrases détachées, voir plus bas, p. 280 et 282.

P. 212, l. 3-6. J'ai traité de ce passage dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXXXII, p. 221 et suiv.

P. 212, l. 7. *+yazdān +χᵘatīh*, A. *dahišn χᵘatāi*. Ma correction se fonde sur le passage qui traite du stade correspondant de la contre-création, voir p. 277.

P. 212, l. 13. *gāh*, cet adverbe a été méconnu jusqu'ici dans le pehlevi des livres, étant donné que la graphie en est tout à fait identique à celle de la désinence *-īhā*. Cependant, ce mot est attesté par le pazend, qui a une particule *gəhē*, et par les textes de Turfan, où l'on trouve גהי et גהי דודי au sens « ensuite, puis, d'autre part ». Voir aussi plus bas, p. 280, à propos de p. 218, l. 10.

P. 212, l. 21. *<gannāk-> mēnūk*, le mot *gannāk* une fois omis par la négligence de quelque copiste, on a cru nécessaire de préciser le terme *mynwk* qui est ambigu, voilà pourquoi on a ajouté la glose *hān mēnōk*, qui signifie ce « *mēnōk*-là », c'est-à-dire « l'autre monde transcendant » = « le monde transcendant du mal ». Il faut observer le sens prégnant qu'a le pronom *hān* dans cet exemple, qui n'est point isolé.

P. 214, l. 1. *pat apārōn*, *apārōn* est un adjectif, je suppose

IMP. IMPR. NATIONAL

donc que *pat* est un adverbe de fonction analogue au latin *quippe*

P 214, l 1 *vicārišn* est évidemment une glose qui explique le mot *čim* D'ailleurs, toute la période *api-š čim* ... *kōχšēt* est probablement une addition récente, témoin la forme *Hōrmizd* au lieu de *Ōhrmazd*

P 214, l 3 et suiv j'ai traité de ce passage dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, LXXXII, p 222-235

P 214, l 23 A porte le texte suivant

[illegible]

que j'ai corrigé en

[illegible]

M Schaeder me propose maintenant une autre correction

[illegible]

c'est-à-dire

nē o nikūnih čāh kanēt [*andar nišinēt*]

ou, comme je préférerais lire

nē ⟨*kā*⟩ *ō nikūn čāh kanēt* [*andar nišinēt*]

ni quand elle creuse un trou dans la terre [et s'y assied]

Cette restauration mérite un examen attentif Comme je l'ai démontré dans l'article cité, la dernière strophe de l'hymne sur Zervān est étroitement apparentée à l'hymne sur Astōviδōtuš transmis par l'Aogemadaēčā, § 57-66 Le vers dont nous traitons maintenant correspond à l'expression avestique *nōit nisyas* (*tačō*) « ni quand elle (l'âme) se rend vers les profondeurs » A cette expression, la traduction pazende ajoute le

commentaire suivant : *ku azēr zamī nihān buhōδ, cūn Afrāsiā turk azēr zamī āhinsāχt mān kard, hazār-vīr-bālā i pa saδ stūn, andar ān mān star u māh u χ^{u}ar šēd-kardār ī rāinīδ ke rōšnī kunend, andar ān mān pa kām āvāyast χ^{u}as <kard>, zindagān nīktem zīst, ke cūn-end aoz jādūsārī dāšt, ez Astvihāδ bōχtan nē tuān būδ,* c'est-à-dire : « cela signifie : elle se cache sous la terre, à l'instar d'Afrāsiāb le Touranien qui se bâtit sous la terre une maison de fer, d'une hauteur de mille hommes et munie de cent colonnes. Dans cette maison, il créa des étoiles, une lune et un soleil afin qu'ils lui procurent de la lumière ; dans cette maison, il aurait pu se donner du bon temps et mener la vie la plus heureuse, mais quel que fût le pouvoir magique qu'il possédait, il ne pouvait échapper à Astōviδōtus. » Comme on le voit, la lecture proposée par M. Schaeder donne au vers un sens qui s'harmonise parfaitement avec ce commentaire. Néanmoins, j'hésite à l'accepter. La strophe parle de l'âme. Or, si l'on peut dire que l'âme se couche sous la terre, il n'est guère concevable que, sans détruire l'impression esthétique, l'on dépeigne d'une façon aussi minutieuse la manière dont se cache l'âme sous la terre. Ces détails appartiennent à la narration citée en exemple bien plutôt qu'au développement général concernant l'âme. C'est pourquoi je maintiens ma propre correction, fondée d'ailleurs directement sur l'expression avestique citée.

P. 214, l. 27 : *aš barēndēh,* à mon avis, cette particule *aš* est identique à l'ancien *at-čit* dont le groupe *-tc-* a abouti à *-s-* dans le dialecte du Nord-Ouest, cf. ci-dessus, p. 257. La forme *barēndēh* est rendue par la graphie que j'ai décrite dans l'introduction de mon *Hilfsbuch,* I, p. 14 et suiv. Selon l'hypothèse que j'y ai proposée, *barēndēh* représente la 3e personne du singulier de l'optatif présent. On trouvera peut-être un optatif un peu étrange dans ce contexte où l'indicatif semble être de

rigueur, mais je suis persuadé qu'on peut sans difficulté le justifier. Il s'agit ici d'un flottement des modes qui est déjà ancien, et qui a laissé des traces considérables dans le développement postérieur des langues iraniennes. Je ne puis m'arrêter ici sur cette question, qui exigerait une étude trop étendue et trop compliquée pour être même résumée dans une note.

P. 216, l. 4-13 : toute cette section est extrêmement confuse dans A, c'est comme si le désordre insensé qui règne dans le monde du mal s'était empreint dans la description même qu'on en présente. Le meilleur parti me paraît être de citer le texte d'A *in extenso*. La page 12 d'A commence par le mot *būt* qu'on trouve ici, l. 8, à partir de ce point on lit :

> *būt čē-s hač gētāh tārīkih hān i asar tārīkīh dāt hač asar tārīkīh*[1] *drōγ-goβišnīh frāč būt hač anākīh i avē gannāk-mēnūk paitāk būt čē-s hān dām dāt i-š* χ^u*ēš-tan patis vattar bē kart kū akār bē bēt čē hač asarē tārīkīh hān tan frāč kirrēnīt api-š* χ^u*ēs-tan dām hač karp bē dāt hač hān i* χ^u*ēs dām dahišnīh akār bavēt*

Je ne me flatte pas d'avoir parfaitement réussi à rétablir l'ordre dans ce chaos. Il y a cependant, pour la reconstitution d'un texte pareil, un moyen excellent qui nous aide maintes fois à débrouiller un conglomérat de mots et de phrases : c'est la correspondance exacte entre les phénomènes des deux créations, celle du bien et celle du mal. Guidé par les sections précédentes qui traitent de la création d'Ohrmuzd, j'ai essayé de reconstruire ce passage, le résultat de cette tentative figure dans le texte p. 216, l. 4-13. Il me faut avouer tout de suite que la place que j'ai attribuée aux mots *čē hač asarē tārīkīh hač karp bē dāt,* l. 11-12, ne me satisfait pas moi-même. Je les ai laissés là où je les ai trouvés, en supposant qu'ils forment

(1) Les mots *dāt hac asar tārīkīh* ont été ajoutés après coup et écrits au-dessus de la ligne.

le commentaire de la pensée exprimée par la phrase *hač hān i χ^{u}ēš dām-dahišnīh akār bavēt* « il sera impuissant à produire encore de ces créations » pour expliquer pourquoi sa puissance créatrice cessera, on décrit le procédé par lequel il produit ses créatures, en sous-entendant : ce procédé suppose un créateur puissant et actif, sa puissance éteinte, il ne pourra plus mettre cette machine en branle, et il cessera de produire des êtres mauvais. Toutefois cette interprétation reste un peu forcée. Il me semble aujourd'hui plus vraisemblable qu'il faut placer les mots *čē hac asarē tārīkīh ... hač karp bē dāt* après la phrase *tāk pāyēt karp*, dans ce cas, ils forment tout simplement une glose sur le mot *karp*. D'ailleurs, je crois que l'incohérence de cette section est due à un amalgame de deux textes dont chacun a été grossi de gloses.

1

gannāk-mēnūk hač gētāh tārīkih hān i χ^{u}ēs-tan dām frāč kirrēnīt u pat anē karp i syāvahē ātur dasti i tam aržānīk, druvand, čiγōn bača-kēvāntar χrafstr api-s hač gētāh χ^{u}at-dōšakīh varan, tāk pāyēt karp [glose : *čē hač asarē tārīkīh hān tan frāč kirrēnit api-š χ^{u}ēs-tan dām hač karp bē dāt*] *frāč kirrēnīt čiγōn varan apāyīt hač avē anākīh i gannāk-mēnūk paitāk būt*

2

api-s nazdist dēvān χ^{u}atīh dāt dusravisnih i hān mēnōk i-š anākih i dāmān i Ōhrmazd hačaš būt, vattar bē kartan hač gētāh tārīkīh [glose : *čē-š gētāh tārīkīh hač hān i asar tārīkīh dāt*] *drōγ-gōβišnīh frāč dāt, čē-š hān dām dāt i-š χ^{u}ēš-tan patiš kū akār bē bēt, hač hān i χ^{u}ēš dām-dahišnīh akār bavēt*

Pour la phrase *dēvān χ^{u}atīh bē dāt ... vattar bē kartan*, cf. ci-dessus, p. 212, l. 7-8 : *yazdān χ^{u}atīh dāt nēvak-ravišnīh i hān mēnōk i-š tan i χ^{u}ēš patiš, vēh bē kartan*.

P. 216, l. 9 : *čē-š gētāh tārīkīh hač hān i asar tārīkīh dāt*, A a commis ici une faute évidente en changeant la place de *gētāh* et de *asar*.

P. 216, l. 9. Je lis *hac gētāh tārīkīh* au lieu de *hac asar tārīkīh* trouvé dans A, car nous lisons à propos de la création opposée d'Ormuzd (p. 216, l. 14) *Ōhrmazd hac gētīk rōšnīh rāst-gōβišnīh frāč tāšīt*.

Le vocabulaire de cette section présente aussi quelques points obscurs. *syāvahē* — on ne peut guère lire cette graphie autrement — est évidemment le cas oblique[1] d'un adjectif *syāvah*, forme très intéressante et qui n'a pas été encore notée du mot *syāv* « noir » (en arménien *seau*). Il me sera permis de formuler l'hypothèse que la terminaison *-ah* remonte à un ancien **-aθa-*, et que cet **-aθa* est une forme du Sud-Ouest reposant sur *-a-sa-* = skr. *-a-sa-* dans *loma-śa-* et dans d'autres adjectifs indiquant une couleur. En tous cas, c'est évidemment par cette forme *syāvah* que s'explique le mieux le néop. *siyāh* « noir ». Dans ce dernier mot, le *-h* a toujours fait difficulté : si l'on suppose que *siyāh* est issu de *syāk*, on ne comprend guère pourquoi *-k* est devenu *-h*, car on observe d'une part dans les monosyllabes la conservation d'un *-k* final après *-ā-* (*pāk, χāk*), d'autre part, dans les polysyllabes, la chute totale du *-k* dans la même position (*dānā* < *dānāk*). Par contre, à partir de *syāvah*, le néop. *siyāh* s'explique immédiatement. — *dastr* doit appartenir à la racine *damś-* « mordre, ronger », il signifie donc à peu près « animaux rongeurs », ce qui est en tous cas le sens indiqué par le contexte. La forme donne cependant lieu à des doutes. — *bačakēvāntar* est le comparatif de l'adjectif *bačakēvān*, par lequel la traduction pehlevie de l'Avesta rend l'avestique *zōišnu-* « abominable ». *bacakēvān* dérive, on le voit tout de suite, du mot *bacak* dont nous avons parlé ci-dessus, p. 257 ; la lecture de la terminaison est assurée par la forme בצכואן, que M. Herzfeld a déchiffrée sur une gemme, voir *Paikuli*, p. 156 *b*, *s. v°* בצכלי, et p. 245 *a*, *s. v°* תבע. Dans notre passage, le mot

[1] Pour la construction, voir ci-dessus, p. 243-248.

est écrit *bckyy'ntl*, mais le second *-y-* représente un *-w-* lié à gauche.

Que *tan* soit un synonyme de *karp*, c'est ce qu'on peut inférer de l. 11-12. Cette conclusion est confirmée par le Frahang édité par Salemann (*Travaux de la troisième session du Congrès international des Orientalistes*, Saint-Pétersbourg, 1876, t. II, p. 493-591), dans l'appendice C de ce Frahang (*ibid.*, p. 577), on trouve la glose *karp* *tan*.

P. 216, l. 17. *+dāt*, A *yhwwn-t* = *būt*.

P. 216, l. 18. *+bunē-δahišnīh*, A semble porter *br'* = *bē* au lieu de *bunē*.

P. 216, l. 18. *kē-š bunē-δahišnīh u fražām i dām hačaš paitākīh*, littéralement « duquel (-*š* *hačaš*) il y a (eu) de la manifestation pour la création primordiale et la fin du monde », c'est-à-dire « duquel la création et la fin furent manifestes ». Si le nom abstrait dérive d'un verbe transitif, nous obtenons par cette construction une sorte de passif : *am bē nē hilīh* « il n'y a pas d'omission pour moi » = *mihi non est omittendum* ou *a me non omittitur*. Le nom abstrait fonctionnant comme prédicat et tenant lieu d'un verbe réel, il n'est que tout naturel qu'on y ait ajouté la désinence verbale *-ēt* : c'est probablement de cette façon que s'est constitué le passif moyen-iranien en *-īhēt*.

P. 216, l. 21. *rōc-šapān*, il faut y voir un composé du type *dvandva*.

P. 216, l. 24. χ^{u}*āhrakīh*, la graphie en est ici un peu bizarre, mais elle n'admet guère que cette interprétation. χ^{u}*āhrak-* dérive sans aucun doute de l'avestique χ^{u}*āθra-*. Si, à côté de χ^{u}*āhrak-*, nous trouvons aussi la forme χ^{u}*ār-* (à lire aussi χ^{u}*āl-*), cela peut tenir à une simplification du groupe *-hr-* > *-r-*, mais il est également possible que χ^{u}*ār-* (χ^{u}*āl-*) représente un autre mot, qui est probablement l'ancien *χ^{u}*arδa-*, forme du dialecte

du Sud-Ouest, en face de *χ^{v}aiza- « doux, agréable » (cf. av. χ^{v}aiəzišta-, ossète *χoiz* « bon », néop. χ^{v}*ālīdan* « goûter ») Probablement deux mots différents se sont confondus ici.

P. 218, l. 3 *apētāk*, dans la plupart des cas, cette graphie exprime le mot assez fréquent *apaitāk* (néop. *vaidā*) « non manifeste », mais cet adjectif n'a aucun sens dans ce contexte. Je suppose donc que nous avons affaire à un élargissement par *-āk* d'un mot *apēt* < **upaita-* « nécessaire, dû, incombant à », de *upa* + *i-* « aller ». On trouvera des détails sur ce mot dans le glossaire pehlevi qui formera le second fascicule de mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, ici, je ferai seulement observer qu'à mon avis c'est de ce même verbe *upa-i-* qu'il faut tirer le substantif moyen-iranien *apāi* « besoin, nécessité », radical du verbe *apāyītan*, *apāyēt* « il faut » = néop. *bāyistan*, *bāyaδ*.

P. 218, l. 6 *+avi*, A porte *tmh*, qui est l'idéogramme de سار = *ōδ* ou *ānōδ* « là ». Cet adverbe n'a cependant rien à voir dans ce contexte. En réalité, il s'agit d'une simple faute de lecture. Le texte original portait سار, qui n'était cependant pas la graphie de *ānōδ*, mais celle de la préposition *avi*. Un copiste qui ne comprenait pas le passage a lu par erreur *ānōδ* pour *avi*, après quoi il a remplacé la graphie phonétique par l'idéogramme de *ānōδ*.

P. 218, l. 9-14 ce passage (jusqu'à *tāšīt*, l. 14) se trouve aussi dans J, qui l'introduit par les mots *Ōhrmazd pat stairīh i Ahriman dām dāt* (ensuite *nazdist vahuman*, etc.)

P. 218, l. 9 *Vahuman* = avest. *Vohu Manah*.

P. 218, l. 10 *gāh*, J. *u pas*. Cette variante précise d'une façon nette le sens du mot *gāh* dont nous avons parlé ci-dessus, p. 273.

P. 218, l. 10 *Akōman*, en avestique *Akəm manah-*, mais ce

mot a subi l'influence du synonyme *Akō manyuš*, de façon à être transformé en **Akō manah-*

P 218, l 10, les mots *dāt Ōhrmazd* manquent dans A

P 218, l 11 *vahuman hac nēvak-ravišnīh* = *hac nēvak-ravišnīh i vahuman*, *vahuman* représentant un génitif placé avant son substantif

P 218, l 11 [*nazdist*], c'est par erreur que la rédaction iranienne a introduit ce mot ici, dans la rédaction indienne, il manque à juste titre

P 218, l 13 et suiv *Urt-vahišt* = avest *Ašəm vahištəm*, *Šaθrēvar* = avest *Xšaθrəm vairyəm*, *Spandarmat* = avest *Spənta ārmaiti-*, *Hōrδat* = avest *Haurvatāt-*, *Amurδat* = avest *Amərə-t(at)āt-* (le groupe *-rt-* est passé à *-rδ-* d'assez bonne heure), *Srōšahrāδ* = avest *Sraošō ašyō*, *Mānsraspand* = avest *Mąθrō spəntō*, *Nairōsang* = avest *Nairyō saŋha-*

P 218, l 16 *rat i buland* est la traduction pehlevie des mots suivants *raθfō(k) birzait*, transcription de quelque forme de l'avestique *ratuš bərəzā*, peut-être du datif *raθwōi bərəzaite* (dans l'Avesta, on trouve *raθwe bərəzaite*) *-k-* s'emploie très souvent comme un signe purement graphique après un ו, évidemment pour marquer qu'il s'agit d'un *w* = *ō* ou *ū*, et non d'un *n* ou d'un *r*, mais parfois il représente tout simplement un ی = *y* négligemment allongé, *rtpwk* peut donc être lu *raθfōi* On notera la graphie intéressante *-tp-* pour l'ancien *-tv-*, évidemment, *-tv-*, devenu *-θw-*, a passé à *-θf* C'est là un trait du dialecte du Nord-Ouest, comme le montre la forme צתפאר *caθfār* « quatre » dans le dialecte du Nord-Ouest, en face de *čahār* du dialecte du Sud-Ouest, tous les deux < *čaθvāra* = skr *catvāra-*, voir Tedesco, dans *Le Monde oriental*, XV, p 199 et suiv, et *Festschrift Kretschmer*, p 262 et suiv

P. 218, l. 16. *Rasn rāst* = avest. *Rasnuš razištō*.

P. 218, l. 16-17. *frahēyōyōt*, demi-transcription, demi-traduction de l'avestique *vouru gaoyaoiti-*.

P. 218, l. 17. *Arsvang*, forme populaire de l'avestique *Asis vaŋuhī*.

P. 218, l. 17. *Pārand* = avest. *Pārəndi-*.

P. 218, l. 18. *pēšēmār u pasēmārīh*, à entendre *pēšēmārīh u pasēmārīh*. Probablement, *pēšēmār u pasēmār* formaient une locution du type néo-persan *χarīd-u-furūš*, *just-u-jū*, à quoi s'est ajoutée la désinence des noms abstraits *-īh*.

P. 218, l. 24 et suiv. de ce passage, J ne présente que l'abrégé suivant : *u Ahriman hac gētēh tārīk akōman u indar u pas sāvul u pas* [illegible] (pour *nāhaiδyā ?*) *u pas tārič u zārič*. — *Indar* = avest. *Indra-*. — *Sāvul*, le mot est écrit ainsi dans A ; c'est le démon avestique *Saurva-*. — *Nāhaiδyā* = avest. *Nāŋhaiθya-*, *Tarōmat* = avest. *Tarəmaiti-* ou *Tarōmaiti-*, *Tarič u Zairič* = avest. *Tauruvi Zairica*.

P. 220, l. 2. *dām... apāyēt*, à construire *dām i Ohrmazd nēvakīh apāyēt, dām i Ahriman nē apāyēt*, dans la dernière proposition, c'est le mot *nē* qui fonctionne comme sujet, *nēvakīh* — *nē* « le beau » — « le non » formant un jeu de mots.

P. 220, l. 4. *+patist-ič apar barēm*, la même phrase se trouve aussi p. 230, l. 34 et p. 210, l. 5, et c'est d'après ces deux passages que j'ai restitué le mot *patist*. A sa place, A présente [illegible], graphie qui semble exprimer un mot **patistēz* + *ič*. En effet, nous trouvons de temps en temps la graphie [illegible] pour *pat*, là où *pat* forme le premier élément d'un composé, cf. par exemple *Mēnōkē χrat* chap. 2, § 170, où le manuscrit K porte [illegible] [illegible] = *pat patsaχ*^{u}*an* « en ré-

ponse», au lieu de *pat passaχ^u* (pour la forme *patsaχ^uan*, cf. arm. *patasχani*, emprunté à l'iranien). Il va sans dire qu'un mot *patistēz* serait très correctement composé de *pat* et du substantif *stēz* (d'où le pehlevi *stēzak*) = néop. *sitēz* «lutte», l'ensemble signifiant à peu près «contre-coup». Néanmoins, eu égard aux passages déjà cités, je n'hésite pas à corriger *patistēz* en *patist*, car ce dernier représente sans doute la *lectio difficilior* susceptible d'être remplacée par un mot plus usité et plus transparent. *patist* remonte à **patišt*, qui repose sur un ancien **pati-štā-* «opposition, antagonisme»; cf. le verbe *paiti+stā-*, *Altiranisches Worterbuch*, c. 1603.

P. 220, l. 7. *daštak* est assez obscur, mais il n'est pas impossible d'en deviner le sens. Tout le texte présent développe une comparaison entre la création du monde et la formation et la croissance d'un être dans le sein maternel. Étant donné que ledit *daštak* est placé entre la conception et la formation des membres du corps, le mot doit signifier l'embryon au premier stade de sa constitution. Quant à l'étymologie, *daštak* semble avoir quelque rapport avec l'avestique *daχšta-*, mais l'évolution du sens est malaisée à suivre.

P. 220, l. 8. *+vyăstakīh*, A porte [illegible]. Les exemples choisis : main, pied, front, montrent que le mot exprime des choses saillantes, ce qui résulte aussi de l'opposition où il se trouve avec la notion *gavrīh*. Par suite je corrige la graphie d'A en [illegible] = *wy'stkyh*, à lire *vyăstakīh*, nom abstrait de **vyastak* qui est le participe passé du verbe *vi-ah-* «jeter dehors» = «faire saillir ou jaillir». A mon avis, ce participe est formellement attesté par l'arménien *vēst* «noble, illustre, puissant» < **viyasta-*, l'évolution du sens se comprend aisément. Au Sud-Ouest où *vy-* passe à *ǰ-* (cf. *ǰān* «âme» < *gyān* < **vyān*, et *ǰā* «place» < *gyāk* < *vyāk*), le verbe **vyastan*, **vyah-* doit apparaître sous la forme *ǰastan, ǰah-*, qui se trouve

en effet c'est le verbe néopersan bien connu pour «saillir, sauter, jaillir», qu'on a eu tort de rapprocher de l'avestique *yah-* «bouillir».

P. 220, l. 8. *pēšānīk*, A porte , que je résous en נבין, forme alternante avec = נבינה, qui est, selon Frahang i Pahlavīk, 10, 3, l'idéogramme de *pēšānīk* «front». *vyāstakīh* est écrit ici

P. 220, l. 8. *gavrīh*, nom abstrait de l'adjectif *gavr* «profond, creux», écrit *gwbl*. Bartholomae lisait cette graphie *dwbl* = *duβr*, en comparant vieux-slave *dŭbrĭ* «crevasse, caverne» (*Zum Sasanidischen Recht*, II, p. 44, n. 3). Cette étymologie me semble peu convaincante, le thème **dheub-* (d'où suédois *djup*, allem. *tief*) n'étant pas attesté ailleurs dans les langues aryennes. Je préfère donc la lecture *gwbl* = *gavr*, que je rattache à un ancien **gaβra-*, forme remaniée d'un **gafra-* sous l'influence de la forme alternante **gaβr-*, **gafra-* et **gaβr-* étant parallèles aux mots avestiques *ǰafra-* et *ǰaiwi-*. A cette forme remaniée **gaβra-* appartient probablement aussi le néop. *gōr* «tombeau», mot comparé déjà par West avec *gwbl*, voir Bartholomae, *loc. cit.*

P. 220, l. 9. *nīšak* < **niyaša-ka-* < *ni* + le thème *aš-*, qui est un dénominatif du substantif *aš-* «œil», et qui se trouve probablement aussi dans le verbe avestique *aiwy-āχšaya-* «surveiller». Sur le verbe *ni-aš-* repose le judéo-persan *nīšīδan* «regarder», ainsi que les substantifs moyen-iraniens *nīš* «signe» (attesté par exemple par l'arménien *niš*) et *nīšān* «signe» = néop. *nišān*. Le sens «visible, manifeste» est donc assez certain pour le mot *nīšak*.

P. 220, l. 10. *+hanbavīhēnd*, A porte *hnbwšynnd*, que je corrige en *hmbwyhynnd*. Il s'agit d'un verbe *ham* + *bav-*

« naître », cf skr *sam + bhū-* « se produire, naître », *sambhava* « naissance »

P 220, l 11 *Ōhrmazd* est un datif virtuel

P 220, l 12 *parvarīt*, au lieu de *parvart* = néop *parvard*

P 220, l 13 *+pitarīh*, A *pitar*

P 220, l 16 *nyast-ē* écrit *skbhwn-st-y* Il s'agit peut-être de l'optatif du prétérit *nyast hē*, l'optatif étant employé au lieu de l'indicatif, voir ci-dessus, p 275 Pour le verbe, voir ci-dessus, p 272

P 220, l 18 *harvisp-astōmandīh* est un composé bahuvrīhi « qui renferme tout l'*astōmandīh* » (c'est-à-dire ce qui est corporel, *astōmandīh* étant un collectif d'*astōmand* « corporel »)

P 220, l 21 à p 221, l 4 de ce passage il se trouve un abrégé dans J *Ōhrmazd hač dām i gētēh fratom asmān, ditīkar āp u sitīkar zamīk, cahārom urvar, panjom gōspand, šašom martōm* Tout le reste du premier chapitre manque dans J

P 220, l 23 *gōspand ō aδyārīh*, A *ō gōspand aδyārīh*

P 222 l 2 *+aviš*, A ۱۲۵ر۳

P 222, l 4 *barēndēh dārēt*, sur la graphie de *barēndēh*, voir *Hilfsbuch*, I, introduction, I, p 15 J'ai constaté là que la forme en *-ēndēh* dénote régulièrement un optatif, mais, dans ce passage, je crois qu'il faut en juger autrement Le contexte nous force à unir *barēndēh* à *dārēt* en y voyant une proposition participe ou un gérondif « il soutient (*dārēt*) en supportant (*barēndēh*) » A mon avis, *barēndēh* représente ici le participe *barēnd* au cas oblique, employé de la même façon que l'« absolutif » avestique en *-antəm* Pour ce dernier, cf les passages suivants 1° Vendidad, 6, 46 *yezi nōit, sūnō vā vayō vā*

aētaŋhąm astąm avi apąmča urvaranąmča barəntəm frajasąn « sinon, des chiens ou des oiseaux pourraient se rendre aux eaux et aux plantes en y portant quelques-uns de ces os » 2° Vendidad, 6, 26 *yat̰ aēte yōi mazdayasna pāδa ayantəm vā tacintəm vā barəmnəm vā vazəmnəm vā tači apaya nasāum frajasąn* « si, en allant à pied, ou en courant, ou en allant à cheval ou en voiture, les mazdéens rencontrent dans une eau courante un cadavre »

P 222, l 5-6 *u pasē gās zērn*, passage assez difficile et que je n'avais malheureusement pas compris au moment où je composais mon *Hilfsbuch* Ce qui est certain, c'est qu'il ne faut rien changer au texte transmis par A *w ʾHR-y gʾs hwnʾhyn y ʾYT gwhl ʾlmʾst zyln* Le meilleur commentaire du mot *hwnʾhyn*, est celui qu'on lit au chap 34 du Bundahisn iranien (éd Anklesaria, p 221, l 14-15) = chap 31 du Bundahisn indien (éd Justi, p 71, l 9-10) *kā<-m> asmān <dāt> apē-stūn pat mēnōkē ēstišnīh, dūrkanārak, rōšn, hac gōhr hwynʾsyn* (J *hwnʾhyn*) « lorsque je créai le ciel sans soutien, se dressant dans l'espace céleste, aux extrémités lointaines, lumineux, de la substance *hwynʾsyn* (ou *hwnʾhyn*) » Ce passage rappelle immédiatement Yast, 13, 2 *vīδāraēm aom asmanəm yō usča raoχšnō frādərəsrō yō imąm ząm āča pairiča bvāva yō histaite mainyu stātō handraχtō dūraēkaranō ayaŋhō kəhrpa χᵛaēnahe raočahinō aoi ⁺θrišvā* « je tiens en ordre le ciel là haut, lumineux, qui, au loin visible, domine la terre et l'enveloppe il se dresse dans l'espace céleste, solidement fixé, avec ses extrémités lointaines, le corps formé de *χᵛaēnəm ayah-*, resplendissant sur les trois tiers (de la terre) » (traduction de Darmesteter) Évidemment, *hwynʾsyn* répond à l'avestique *χᵛaēnəm ayah-*, c'est-à-dire « métal flambant » il faut donc lire *χᵛēn-āsēn* « fer qui est *χᵛēn* », « fer flambant » La graphie de J *hwnʾhyn* qui se trouve également dans le passage dont nous traitons maintenant, représente

sans doute un *χ^{u}an-āhēn*, forme parallèle à *χ^{u}ēn-āsēn*, le premier élément étant remanié selon quelque étymologie populaire, peut-être sous l'influence de *χ^{u}an-* «soleil» ou de *χ^{u}aini-* «beau». Le mot moyen-iranien pour «fer» est *āsēn* dans le dialecte du Nord-Ouest et *āhēn* dans celui du Sud-Ouest, les deux formes sont employées dans la langue écrite des mazdéens, bien que *āsēn* soit plus fréquent.

L'expression *χ^{u}aēnəm ayah-* est déjà attestée par un passage des Gāthās, Yasna, 32, 7, où il est dit que la récompense future sera manifeste par le «métal flambant» (*χ^{u}aēnā ayaŋhā*). Là, l'expression semble être un synonyme du terme *ayōχšusta-* qui désigne le flot de métal en fusion qui anéantira le monde matériel à la fin du temps. Mais, dans le milieu auquel appartenait l'Avesta récent, on a évidemment interprété *χ^{u}aēnəm ayah-* comme la substance dont est fait le ciel, et les théologiens ont spéculé sur la nature de cette substance. C'est le résultat de ces spéculations qui s'exprime dans la phrase *i hast gōhr almāst *zērn* [*zyln*]. Pour cette phrase on comparera en premier lieu *Mēnōkē χrat*, 9, 7 : *u asmān hač gōhr i χ^{u}anāsēn* [*hwn'syn*] *kart ēstēt, čiyōn almāst-ič χ^{u}ānēnd* «le ciel est fait de *χ^{u}anāsēn*, comme on appelle l'*almāst*». Quant à ce mot *almāst*, bien connu par exemple par l'arabe *'almās* «diamant», on sait maintenant qu'il désignait en moyen-iranien, non seulement le «diamant», mais aussi l'«acier», comme le fait déjà le mot grec *ἀδάμας* qu'il reproduit (voir Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig, 1926, p. 228). Dans notre passage du *Bundahišn*, le sens «acier» est le seul qui s'impose, on a donc identifié le *χ^{u}ēn-āsēn* (*χ^{u}an-āhēn*) avec l'acier, ce qui est assez raisonnable. Mais l'épithète *zyln* que le *Bundahišn* donne à l'acier est très embarrassante. La graphie en est fort claire dans notre passage, on ne peut guère lire les signes autrement que *zyln*. Si nous lisons *zērn*, nous obtenons une forme moyen-iranienne de l'avestique *zaranya-* «d'or, doré». Ce mot se trouve

dans Yašt, 10, 96, où nous lisons que Mithra porte une massue (*vazra-*) qui est *zaranaēnš ayaŋhō frahixtəm amavatō zaranyehe* «fondue en un métal jaune, fort, doré». Étant donné que Mithra est le dieu du ciel, il y aurait lieu d'identifier ce métal jaune avec la substance céleste, c'est-à-dire avec l'acier, selon la spéculation postérieure, par là s'expliquerait l'épithète *zēr n* ajouté à *almāst*. Je fais observer que c'est probablement le même mot *zēr n* qui se trouve dans le troisième chapitre du *Bundahišn* (voir ici, p. 234, l. 10), quoique la graphie en soit assez défigurée, voir plus bas, p. 305.

Le texte cosmogonique reproduit par les Rivāyat (*Pahlavi Rivâyat*, éd. par Dhabar, Bombay, 1913, p. 127-137) connaît aussi le nom de la substance céleste (p. 128, l. 8) *api-š gōhr hač* ۱۲۹ *spēt* «sa substance est de ۱۲۹ blanc». J'ignore cependant la lecture et le sens de ce mot.

P. 222, l. 7. **avīkān*, sur ce mot, voir Bartholomae, *W.Z.K.M.*, XXX, p. 32 et suiv.

P. 222, l. 9. *+hamānāk*, A. *mānāk*.

P. 222, l. 11. *hamōk-handāč*, *hamōk* est écrit ici avec le petit *k* qui ressemble à un *g*. On pourrait donc lire aussi *hmwd* ou *hmwy*, mais compte tenu du sens, qui est assez clair, on ne peut guère admettre aucune de ces lectures, qui donneraient des mots étymologiquement incompréhensibles. Je me décide donc pour *hmwg* que j'interprète comme *hmwk* = *hamōk*. A mon avis, *hamōk* repose sur un ancien **hama-vaka-*, dont le dernier élément est identique au mot *vak-* «fin» que nous avons constaté dans plusieurs mots arméniens empruntés à l'iranien, voir ci-dessus, p. 247, n. 1. L'idée suggérée par ce *hama-vaka-* est donc la même que celle exprimée par le skr. *sam-agra-*.

P. 222, l. 13. *api-š asmān*, A. *asmān api-š*.

P. 222, l. 14. *+hišt*, A porte *škwn-t*, que j'ai corrigé en

šbkwn-t = *hišt*, de *hištan* Si l'on osait croire à l'authenticité de la graphie d'A, on pourrait lire *šknw-t*, de l'araméen שכן « s'asseoir, se fixer », en y voyant un idéogramme de quelque forme du thème *stā-*, qui signifie entre autres choses, « faire toujours, continuer à faire » La phrase signifierait alors « afin qu'il ne continuât pas à renouveler ses attaques » Mais tout cela est trop incertain La correction *škwn* > *sbkwn* est très facile

P 222, l 17 *nūn-ič andar*, A *nūn čiyōn*

P 222, l 17 *+urvāχmanīh*, A porte [Pahlavi] Comme, d'une part, la préposition *andar* est assez déplacée ici, et que, d'autre part, la construction *pat* + un nom abstrait en *-īh* + *ēstātan* est très fréquente au sens « se trouver dans un tel état (exprimé par le nom abstrait) », je pense que la ligature [Pahlavi] représente ici la terminaison יה° dont j'ai parlé dans l'introduction de mon *Hilfsbuch*, I, p 13-14 Je corrige donc en [Pahlavi] = *urvāχmanīh*, cette graphie de la terminaison *-īh* est identique à celle que nous avons constatée pour le mot *tavīh*, p 210, l 23, voir ci-dessus, p 272

P 222, l 18 *+kē*, A porte l'idéogramme de *kā*

P 222, l 20-21 *+snōδān* *+snēžak*, A porte [Pahlavi] *snōδān*, c'est l'avestique *snaoδa-*, *snēzak* dérive du thème *snaēg-* « neiger », les deux mots se trouvent ensemble Vendidad, II, 22

P 222, l 22 les mots qui se trouvent entre *dūr-vitarak* et *hamōk-drahnāδ* sont très difficiles à analyser d'une manière satisfaisante A porte

[Pahlavi]

Le seul mot qui soit immédiatement compréhensible de ce

contexte, c'est le second *Sāhpuhr* Mais l'ensemble n'admet aucune interprétation suivie, ce qui montre qu'il est corrompu d'une facon ou d'une autre Malgré un examen serré de ce passage, je ne suis arrivé à aucune solution sûre de l'énigme qu'il présente Je me permettrai cependant d'en proposer deux corrections qui méritent peut-être d'être prises en considération

1° [illegible] < [illegible] >

Nēv-sāhpuhr asprāz <*hamānāk*>

qui ressemble à l'hippodrome de Nichāpour

Pour la ville Nichāpour, nous trouvons la forme pehlevie *Nēv-šāhpuhr* dans le traité *Šaθrīhā ī Ērān*, § 15 (*Pahlavi Texts*, ed by Jamasp-Asana, Bombay, 1897-1913, p 19), *hamānāk* pourrait être tombé devant *hamōk*, qui lui ressemble graphiquement Quant à l'idée, on pourrait imaginer que c'est Vendidad, II, 25, 33 qui y a donné naissance Là nous lisons que Yima bâtit, sur l'ordre d'Ahuramazda, un *var*- ou castel *carətu drājō kəmčit̰ paiti čaθrušanąm* « long d'une course de cheval sur chacun des quatre côtés », le mot *čarətu-drājō* est rendu dans la traduction pehlevie par *asprās-drahnāδ* Que le castel de Yima soit regardé comme une représentation de notre terre, rien de moins surprenant, on a donc pu transférer l'épithète *čarətu-drājō* = *asprās drahnāδ* à notre terre Ceci admis, on a pu interpréter *asprās* non pas comme une mesure de longueur, mais littéralement, en y voyant une image de la configuration de notre terre « la terre ressemble à un hippodrome en ceci que sa longueur est égale à sa largeur, et sa largeur à sa profondeur » Mais pourquoi aurait-on choisi, pour cette comparaison, l'hippodrome de Nichāpour? Nous ne savons absolument pas si un hippodrome de Nichāpour a joui d'une célébrité telle qu'il pût illustrer, devant le monde mazdéen, la configuration

de la terre. Aussi faudrait-il, avant d'accepter cette correction, déterminer les raisons historiques qui la justifieraient[1].

2° [illegible]

<ı-s> *nāβ Šāhpuhr-afrāz*

dont l'ombilic est Šāhpuhr-afrāz.

Dans ce cas, il s'agirait de l'idée fort répandue de l'ombilic de la terre qui serait identifié dans ce passage à quelque localité nommée *Šāhpuhr-afrāz*. On peut cependant faire deux objections sérieuses contre cette interprétation : 1° La forme commune du mot iranien exprimant « nombril, ombilic » est *nāf* < *nāfa-*, la forme parallèle **nāβ* = skr. *nābhi-* n'étant pas directement attestée en iranien (les formes dialectales modernes montrant un *-b-* ou un *-v-* sont trop ambigues pour prouver l'existence d'un vieux iranien **nāβi*) ; 2° une localité portant le nom *Šāhpuhr-afrāz* n'est pas connue.

Toutes ces difficultés bien pesées, je n'ose donner aucune des deux corrections pour certaine. Il me faut donc renoncer à une interprétation stricte de ce passage.

P. 222, l. 25 : *sēnmurv*, écrit par l'idéogramme צנא. Le Frahang i Pahlavīk (chap. 28, 1) en donne l'équivalent iranien *dālman* « aiglon », mais précisément de notre passage il ressort d'une façon nette que c'est là une corruption. Car l'arbre de l'oiseau צנא ne peut guère être autre chose que l'arbre de l'oiseau *saēna-* dont parle Yašt, 12, 17. [illegible] = *dālman* du passage cité du Frahang, est donc à corriger en [illegible] = *sēnmurv*.

[1] *asprāz* au lieu de *asprās* n'a rien de surprenant, cf. *asparez* à côté de *aspares*, tous les deux attestés par l'arménien, voir Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, p. 109.

P. 224, l. 3. *arust* ou *harust*; il s'agit peut-être d'un ancien **hurusta-*.

P. 224, l. 3. **astihr* est un mot très problématique, mais on ne peut guère lire autrement la graphie سدوسںںىدل. Comme ce mot désigne une plante qui n'a pas de semence (*yut-tōhmak*), on est bien tenté d'amender la graphie citée en سدوںىدل = *as-čihr* < **us-čiθra-* « qui n'a pas de semence ». Mais si l'on admet cette étymologie et cette interprétation du mot, on peut penser à maintenir la graphie traditionnelle *astihr*, qui serait une forme dissimilée de *asčihr*. J'ai aussi songé à سوںىدل = **hipihl* < **hapihl* < **hapirθ* < **hapṛθī-*, forme du Sud-Ouest, correspondant à **hapṛsī* du Nord-Ouest = l'avest. *hapərəsī*, qui, dans Yašt, 14, 55, désigne une plante dont la combustion est défendue aux mazdéens. Mais ce sont là de pures hypothèses.

P. 224, l. 13. *+bār*, A. *bālāδ*, lecture de M. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, p. 215.

P. 224, l. 22. *+χ^{v}āβ*, A. سىد.

P. 224, l. 27. *bavēt*, A. *būt*.

P. 226, l. 5-6. *apar +mānd*, ici et partout dans le texte suivant, A porte l'idéogramme de *pātan* au lieu de celui de *māndan*. Cela n'est probablement qu'une simple méprise, les deux idéogrammes ne se distinguant que par une seule lettre. Mais la constance avec laquelle A écrit dans ce texte *apar pāt* au lieu de *apar mānd* étonne un peu, et l'on finit par se demander s'il ne faut pas admettre, pour le pehlevi, une phrase *apar pātan* au sens « s'attarder, faire une pause, interrompre son travail pour un moment ».

P. 226, l. 6. *maiδyō(k)zarm*, c'est l'avestique *maiδyōi-zarəmaya*, pour *-k-*, cf. ci-dessus, p. 281, à propos de p. 218, l. 16.

P 226, l 11 *maiδyō(k)šam* = l'avest *maiδyōi-šam-*

P 226, l 15 *paitišāh* = l'avest *paitiš-hahya-*

P 226, l 17-18 le texte d'A est en désordre Entre les mots *25 rōč*, l 17, et *hān 5 rōč*, l 18, A porte *5 rōč apai +mānd tāk aštāt rōč u rōč anayrān*

P 226, l 19 *ayāsrim* = l'avest *ayāθrima*

P 228, l 1 *truftak — duzītak*, j'accepte la lecture et l'interprétation de ces mots données par M Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, p 216 *truftak* est un participe passif assez irrégulier du thème *tarəp-* «voler» (*Altiranisches Worterbuch*, col 643), et *duzītak* est le participe passif du verbe moyen-iranien *duzītan* «voler», sur lequel on se renseignera chez Bartholomae, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, IV, p 192-193

P 228, l 1 *hamaspamaiδayam* = l'avest *hamaspaθmaēδaya-* Il va sans dire que l'interprétation que donne notre passage de ce mot est tout à fait populaire ou plutôt scolastique

P 228, l 5 *spantōmēn*, A *spitamat*

P 228, l 9 et 10 si j'ai joint *daδv* dans ces trois passages au nom suivant en supposant qu'il faut répéter encore une fois ce dernier nom, tombé du texte par haplographie, c'est parce que les désignations généralement adoptées pour ces trois jours sont *daδv pat ātur daδv pat miθr, daδv pat dēn*, désignations attestées aussi par al-Biruni, qui en donne les formes *dai ba-āδar, dai ba-mihr, dai ba-dīn* (1) Mais les corrections que j'ai proposées sont heureusement superflues, comme me l'a fait observer M Schaeder, le texte étant tout à fait compréhensible sans aucun changement Selon le texte transmis, les jours du

(1) *Chronologie der orientalischen Volker*, ed par Sachau, Leipzig, 1878, p 43.

mois se groupent en quatre sections dont voici les premiers noms

1° *Ōhrmazd*	2° *daδvē*	3° *daδv*	4° *daδvē*
vahuman	*ātur*	*miθr*	*dēn*
etc	etc	etc	etc

Cette nomenclature est exactement identique à celle du texte avestique *Sīh-rōcak*, où l'on trouve

1° *Ahurahe mazdā*	2° *daθušo*	3° *daθušō*	4° *daθušō*
vanhave mananhe	*āθrō*	*miθrahe*	*daēnaya*
etc	etc	etc	etc

Dans les calendriers des Khorazmiens et des Sogdiens (voir al-Biruni, *op cit* p 46 et 47), on trouve également en tête des trois dernières sections le nom *daδv* (ou une forme correspondante) sans aucune addition Il se cache ici un problème théologique assez intéressant dont nous traiterons dans notre exposé systématique

Le Frahang i Pahlavīk consacre aussi un chapitre, le 28°, au calendrier zoroastrien, en voici la transcription et la traduction

*3o rōč 1 māh bavēt, har māh-ē pat patisār hač Ōhrmazd tāk anayrān fratom māh fravartīn, māh artvahist, māh hōrδat, māh tir, māh amurδat, māh šaθrēvar, māh miθr, māh āpān, māh ātur, māh daδvē, māh vahuman, māh spandarmat apāk 5 rōč ⟨i⟩ panǰak ⟨i⟩ vēh χ*ᵘ*ānēnd ahuvat uštavat, + spandamēn, vahuχsaθr, vahistōist bavēt 365 rōč bavēt, ēvak sāl bavēt*

3o jours font un mois, et chaque mois court sans interruption du jour d'Ormuzd jusqu'au jour d'*anerān* Le premier mois, c'est *fravartīn*, (ensuite) le mois d'*artvahist*, le mois de *hōrδat*, le mois de *tīr*, le mois d'*amurδat*, le mois de *šahrēvar*, le mois de *mihr*, le mois d *āpān*, le mois d'*ātur*, le mois de *daδv*, le mois de *vahuman*, le mois de *spandarmat*, accompagné de cinq jours qu'on appelle « la bonne semaine à cinq jours » *ahuvat*, *uštavat*, +*spandamēn* (écrit [illegible], mais [illegible] est une faute fréquente pour [illegible]), *vahuχsaθr*, *vahistōist* Cela fait 365 jours, ce qui fait un an

Bundahišn, chap 3

P 228, l 16 *dahišn* +i, A *dahišnīh*

P 230, l 2 *spēt-dōisr*, *dōisr* est un mot savant = avest *dōiθra-* « œil »

P 230, l 4 +*brahmak*, A ﺑﺮﻫﻤﻚ

P 230, l 8 **ālgōnakān*, plur de **ālgōnak* Je crois que ce mot signifie « couleur rouge » ou « étoffe rouge » En premier lieu, on comparera le néopersan *ālγūnā* ou *ālgūna* « fard, rouge dont les femmes enduisent leur visage », on trouve aussi *āl* « rouge, roussâtre » D'autre part, Ktesias nous a transmis un nom féminin achéménide Ἀλογούνη que Pott a déjà comparé au néop *ālgūna* en le rapprochant de noms grecs tels que Πορφυρίς ou Ἐρυθρά, voir ap Justi, *Iranisches Namenbuch*, p 13, col 2 Il faut donc supposer un mot ancien-iranien **āla-yauna-* « la couleur *āla-* » ou « qui est de couleur *āla-* » Sans aucun doute, nous avons affaire ici au mot qui est connu en sanskrit sous la même forme *āla-* au sens « arsenic » et « fard », voir sur ce mot les recherches très intéressantes de M Lüders, *Aufsatze . Ernst Kuhn zum 70 Geburtstage gewidmet*, Munchen, 1916, p 317-325 Il est vrai que ce mot semble désigner plutôt la couleur jaune, l'arsenic étant jaune, mais si l'on préparait avec de l'arsenic un fard rouge, on a bien pu appeler ce fard rouge « arsenic », pour employer par la suite ce même mot comme désignation générale de la couleur rouge

P 230, l 10-13 le texte est en désordre La période *čiyōn gannāk-mēnūk*, l 10-11 est une paraphrase d'un passage avestique, Yašt, 15, 44 *vanō vīspā nąma ahmi, ašāum zaraθuštra avat vanō vīspā nąma ahmi yat va dąma vanāmi yasča daθat spəntō mainyuš yasča daθat aŋrō mainyuš* « Je me nomme Celui qui

dompte tout, ô Saint Zarathushtra. Je me nomme celui qui dompte tout parce que je dompte les deux mondes, celui qu'a créé le bon esprit et celui qu'a créé le mauvais ».

Mais la période *pat ēn kū*, etc., l. 11 et suiv., ne s'adapte pas bien à cette paraphrase, et il est impossible d'établir une suite logique entre les idées exprimées par l'une et l'autre. Il me semble donc nécessaire de supposer que la paraphrase du passage avestique est une addition qui a été insérée ici après coup, peut-être formait-elle originairement une glose marginale. Si on l'écarte du contexte, la période *pat ēn kū*, etc. se relie sans contrainte à la phrase *dām pānakīh kartan*, les mots *pat ēn kū* introduisant une proposition finale.

P. 230, l. 10-11 : *vāt* — *χ^uēškārīh*, à analyser ainsi : *vāt* (datif virtuel) *hān χ^uēškārīh i* ... *bē barēt*, litt. « pour le vent ceci est nécessité qu'il chasse ».

P. 230, l. 11 : *kē*, à mon avis, *kē* est écrit ici pour *kā*, confusion extrêmement fréquente.

P. 230, l. 14 : *hač*, au lieu de l'idéogramme de *hač*, qui est *mn*, A porte *mnw* = *kē*, leçon dépourvue de sens.

P. 230, l. 19 : **giwaχt*, lecture tout à fait hypothétique de la graphie [graphie pehlevie] trouvée dans A. Le contexte exige incontestablement ici un verbe du sens de « partager », c'est du moins ce que suggère la préposition *miyān* « entre ». Aussi me suis-je décidé pour la lecture *giwaχt*, forme qui, à mon sens, représente un **giβaχt* < **vi-βaχt*, de *vi* + *bag-*.

P. 230, l. 20 : *dahišn-ič*, au lieu de *-ič*, A porte *mh* = *čē*, qui est inutile ici. Il s'agit donc, selon toute apparence, d'une « cryptographie » de la sorte dont nous avons parlé ci-dessus, p. 264-265.

D'autre part, on trouve parfois *-č* écrit là où le contexte exige le pronom *čē*, cf. ci-dessus, p. 262, à propos de p. 206, l. 3.

Cette confusion jette une lumière intéressante sur la prononciation du pronom *cē* et sur celle de la particule *-c* à l'époque du moyen-iranien. Si l'on a pu les rendre par une graphie identique, c'est que dans la prononciation ils ne se distinguaient pas. L'histoire de ces mots amène à la restituer probablement en *či*. Il faut supposer que, vers la fin de la période de l'ancien iranien, le pronom possédait deux formes: *čit* pour le cas direct et *čahya* pour le cas oblique, à quoi le moyen-iranien devait répondre par *či* et *cē* respectivement. La particule moyen-iranienne que nous transcrivons habituellement *-(i)č* (en pazend *-[i]ča*) contient en réalité deux particules devenues homonymes: 1° l'ancien *-ca* « et », 2° l'ancien *čiṯ*, originairement le neutre du pronom indéfini, mais devenu particule corroborative. *-ca* a abouti à *-č*, et il en a été de même pour *-čit* quand il était particule vraiment enclitique, donc formant avec le mot précédent une unité phonétique. Mais quand il gardait son rôle de mot accentué, donc indépendant, il a dû être traité selon les lois des monosyllabes indépendants, donc donner *či*. Par conséquent, nous devons compter avec les formes suivantes:

POUR LE PRONOM		POUR LA PARTICULE	
cas direct	*či*	atone	*-(i)č* < *ča* et *-čit*
cas oblique	*čē*	accentué	*či* < *čit*

Mais tout ce jeu de formes a dû disparaître, le cas oblique *cē* du pronom l'emportant sur le cas direct, selon la tendance générale du moyen-iranien, et la forme *či* de la particule étant éliminée comme superflue. C'est l'état de choses que reflètent nos textes, où l'on écrit un seul idéogramme pour le pronom et *-č* pour la particule. Mais l'état antérieur se laisse encore entrevoir, la confusion graphique dont nous venons de parler en témoigne. Il est cependant inutile d'essayer de réintroduire dans nos transcriptions ces différences abolies depuis longtemps.

N'oublions jamais que nos transcriptions du pehlevi ne sont et ne peuvent être que des moyennes approximatives qui négligent les nuances subtiles de la prononciation vivante.

P. 230, l. 23 : *star <ī> agumēčišnīh*, pour illustrer cette notion, il convient de citer un passage du 2ᵉ chapitre du *Grand Bundahišn* (éd. d'Anklesaria, p. 28, l. 1 et suiv.) :

pas hačapar avēšān starān agumēčišnīh vēnārt, kū kā ēβγat rasēt patkōχšišn spōžēnd, ō apartar gumēχtan nē hilēndēh apiš χ^{u}arr <ī> vēh-dēn ī mazdēsnān pat avēšān spāh-pat gumārt.

ōδ χ^{u}ānīhēt mātiyān ī razm : paitākīh ī apēčakīh andar gumēčakīh ēt rāδ +star ī agumēčīhē χ^{u}ānīhēt, čē kā paityārak apar <rasīt> avēšān nē gumēχt hand ; aχtar-āmārān χ^{u}ānēnd spihr ī hačapar spihr.

Puis, au-dessus de ces étoiles (c'est-à-dire des étoiles fixes) la sphère exempte du mélange fut organisée, afin que, quand l'assaut du mal viendrait, elle en rompît le choc et empêchât (l'ennemi) de poursuivre le mélange. Ces étoiles (c'est-à-dire les étoiles exemptes du mélange) furent confiées à la splendeur de la bonne religion mazdéenne afin que celle-ci fût leur général.

Dans le «Livre de la bataille» on lit ceci : la manifestation de l'état pur dans l'état mixte est appelée «les étoiles exemptes du mélange» pour cette raison que, lorsque l'ennemi avança vers le haut, celles-ci ne subirent pas le mélange. Les astrologues appellent (cette sphère) «le ciel qui est au-dessus du ciel».

Il m'a semblé utile d'attirer l'attention sur ce passage malgré les points obscurs qu'il présente, et qu'il serait trop long de discuter ici. Mais il me faut dire un mot de la phrase *ōδ χ^{u}ānīhēt mātiyān ī razm*. Le sens de l'expression *mātiyān ī razm* semble clair : *razm* est connu du néopersan, où il signifie «bataille», *mātiyān* désigne un document écrit, bien que la nuance spéciale soit un peu difficile à fixer ici : en arménien, où le mot est emprunté sous la forme *matean*, il peut signifier «livre» au sens général, tandis que l'administration sassanide l'emploie comme terme technique pour désigner certains documents officiels

Quant à la phrase dans son ensemble, on ne peut guère, à mon avis, la joindre à ce qui précède, car l'interprétation « là (c'est-à-dire dans la sphère exempte du mélange) elle (c'est-à-dire la religion mazdéenne) est appelée « le livre de la bataille » est trop bizarre pour être discutée, même en donnant à *mātiyān* la valeur la moins déterminée, et l'interprétation « là (c'est-à-dire dans la sphère nommée) le livre de la bataille est lu » ne m'est pas plus compréhensible. Il me semble donc nécessaire de rapporter la phrase à ce qui suit, en regardant *ōδ* comme une faute pour *ōh* < *avaθā* « ainsi, de façon suivante ». La phrase signifie alors littéralement « ainsi se lit le livre de la bataille ». Il s'agit apparemment d'une citation de quelque ouvrage inconnu.

P. 230, l. 25. *ēstēt*, A *ēstāt*.

P. 230, l. 29. *frakand*, j'ai aussi songé à *parkand*, qui signifierait peut-être « il dispersa » (cf. néop. *parāgandan*), mais un pareil verbe s'accorderait mal avec la comparaison qui suit. J'ai donc choisi la lecture *frakand*, d'un verbe *frakandan* qui doit signifier « extraire en creusant » (*kandan* « creuser »). Cette interprétation semble bien confirmée par les mots suivants : *frāc tāšīt*, qui ont tout l'air d'être une glose expliquant le mot précédent.

P. 230, l. 29. *čiyōn* ... *zatan*, ce passage se trouve complètement bouleversé dans A, heureusement, la suite des idées est suffisamment claire pour laisser entrevoir l'ordre original. Voici la teneur du passage dans A : *ciyōn katak-*χ^{u}*atay-ē kā andar* *χānak savēt u yāmak andar ō fra*χ^{u}*ār nihāt* [sic] *api-š framūt avi ātaχš andar ēβyat parastak i martōmān kartan* χ^{u}*arišn sāχtan u dart zatan kanyāk čiš ciš bē* [illegible] *bērōn āyēt kā-c GBR' apar nihēnd frāč kunēt*. Or il est évident que la période *api-š framūt* ... *zatan* forme la fin du récit sur la création du feu, elle doit donc être placée après la période *kanyāk* ... *frāč kunēt*,

qui par conséquent, sera jointe à la comparaison introduite par *ciyōn*. On acquiert ainsi un point de départ pour la reconstruction du texte.

Au point de vue lexical, ce passage contient beaucoup de particularités notables.

P. 230, l. 30. *yāmak*, il est impossible d'attribuer ici à ce mot le sens «habit», et l'on ne peut guère faire état de l'acception «gobelet». Selon le contexte, il doit exprimer quelque chose de brûlant. En effet, les dictionnaires persans citent aussi pour le mot *jāma* une acception «tison» dont je ne puis malheureusement citer d'exemple dans la littérature persane, mais qui cadre parfaitement avec notre contexte. C'est pourquoi j'ose proposer ici pour *yāmak* la traduction «tison» sans pouvoir toutefois la justifier.

P. 230, l. 30. *ō fra*χ^{u}*ār*, *ō* est écrit en clair, ce qui est assez rare. *fra*χ^{u}*ār* est la lecture, tout à fait hypothétique, que je proposerai de la graphie *plhwʾl*. Le contexte fait attendre un mot pour «foyer» ou quelque chose de pareil. Il est donc tentant de rapprocher le dernier élément *hwʾl* de l'adjectif χ^{u}*arak* que nous avons trouvé ci-dessus, p. 222, l. 1, au sens de «flamboyant». *fra*χ^{u}*ār* signifiera par conséquent «la place où le feu s'enflamme».

P. 230, l. 30. *nihēt*, A *nihāt*.

kanyāk. A porte l'idéogramme *ʾmwth* qui, selon le Frahang i Pahlavīk[1], chap. 13, 4, remplace non seulement le mot iranien *kanyāk*, mais aussi *paristār*. Tous les deux signifient «fille de service», «femme de chambre».

+*vičīnēnd*. A porte [illegible], que je regarde comme une haplographie de [illegible]. Le verbe[2] *vičītan vičīn-* doit avoir ici son sens original «éplucher, trier» : le tison jeté dans le foyer est

couvert d'une couche de charbon qu'il faut écarter pour faire jaillir la flamme

P 230, l. 31 *kā +hēzm*, A porte , qui est à corriger en , = ציבא est l'idéogramme de *hēzm*, selon le Frahang i Pahlavīk, chap 4, 4

P 230, l 31 *frāč kunēt*, à comparer à l'expression *apar kunēt* « il se lève », p 208, l 19 voir ci-dessus, p 268, *frāč kartan* signifie donc « sortir, jaillir »

P 232, l 1-2 *api-š harvisp amahraspandān pat hamkārīh* ⟨*i*⟩ *artīk-karīh dām gumārt *astānīt*, construction assez compliquée La graphie du dernier mot est parfaitement claire elle semble exprimer un verbe causatif du thème *stā-*, quoiqu'on s'attende dans ce cas plutôt à une forme **ēstēnīt* ou bien **astēnīt*

On trouve en pehlevi assez souvent la phrase *kas pat kas* (ou *čiš*) *gumārtan* « confier quelqu'un ou quelque chose à quelqu'un » (cf, par exemple, p 236, l 7), le régime direct exprimant celui auquel on confie, et le mot introduit par *pat* exprimant la personne ou la chose confiée C'est évidemment la création qui est confiée aux amahraspands, on attendrait donc la construction *api-š amahraspandān pat dām gumārt* « et par lui la création fut confiée aux amahraspands » Dans le texte présent, au contraire, la préposition *pat* manque devant *dām*, qui semble être gouverné par le causatif *astānīt* La pensée serait donc tournée ainsi « par lui la création fut mise dans un tel état qu'elle fût confiée aux amahraspands », mais la construction manque de logique et de clarté C'est probablement le complément adverbial *pat hamkārīh* qui a modifié la construction, on aurait dû dire *api-š amahraspandān pat hamkārīh pat dām gumārt*, mais on a voulu éviter la succession gauche de deux *pat* employés dans des sens différents J'ai aussi songé à insérer l'izāfet devant *dām* en le joignant aux mots précédents *api-š*

amahraspandān pat hamkārīh ı artīk-karīh ı dām gumārt astānīt, mais dans ce cas on ne comprend pas pourquoi l'auteur a choisi le causatif de *stā-*, et en outre le mot introduit par *pat* désigne en général, dans cette construction, quelque chose de concret

P 232, l 7 *vıspēšām*, forme tout à fait remarquable, la graphie en est heureusement limpide En moyen-iranien, un *-m* final repose assez souvent sur un *-n*, témoin par exemple *apastām* (*Mēnōkē χrat*, chap 2, § 109), « refuge » < **apastān* < **upastāna-*, *vıspēšām* représente donc un **vıspēšān* Cette forme provient d'une innovation moyen-iranienne, la désinence du cas oblique pluriel *-ān* ayant été ajoutée à **vıspēš*, qui, déjà, reposait sur l'ancien génitif pluriel **vıspaišām* (en avestique *vīspaēsąm*), de *vıspa-* (*vīspa-*) Je suis convaincu que *vıspēsām* a a encore ici sa pleine valeur de génitif, ce génitif dépendant de *harvısp-ākās*

P 232, l 8 *apı-š maı tōm pat* 5 *bōžıšn frāč dāt* est à analyser ainsi -*š* l'agent, *maı tōm* régime indirect, *bōzıšn* sujet de la proposition *ab eo homını per quınque res redemptıo creata est*

P 232, l 8-9 *aδvēnak* représente ici probablement ce qui est appelé dans l'Avesta *daēnā*

P 232, l 10 *vayū āβarıšn barıšn* « introduction et expulsion de l'air » = « aspiration et expiration » Cf Frahang ı ōīm (éd par Reichelt, *W Z K M*, XIV) chap III *d āntyå paråntyå* = *āyıšn u savıšn ı vayū* « allée et venue de l'air » = « aspiration et expiration » La lecture *vayū* n'est pas hors de question, cela va sans dire, les lettres étant les plus ambigues de tout l'alphabet pehlevi, mais elle reste incontestablement la plus vraisemblable, car c'est par ce mot que la traduction pehlevie rend l'avestique *vayu-*, voir *Altıranısches Worterbuch*, col 1358 La forme *vayū* est extrêmement archaique pour le

moyen-iranien, à vrai dire, elle appartient encore à l'ancien-iranien. Elle représente, en moyen-iranien, une survivance orthographique de la période antérieure, comparable à des graphies telles que *dahyupat*, *vahuman*, qui ne reflètent sûrement pas la prononciation sassanide.

L'expression *vayū āβarisn barišn* montre d'une façon évidente que le thème *bar-* a été employé aussi en pehlevi au sens d'« enlever », comme il l'est très souvent en néopersan, et comme il l'était probablement déjà en avestique, à en juger par Yašt, 10, 21.

P. 232, l. 10. +*bōd*, A

P. 232, l. 12. *ēβyatēh*, écrit *'ybgtyh*, donc de la même manière qu'un nom abstrait en *-īh*.

Mais il est peu probable qu'on ait employé indistinctement deux mots *ēβyat* et *ēβyatīh* de sens absolument identique. Je suis donc convaincu que *-yh* n'est qu'une graphie spéciale du cas oblique en *-ē*, autrement dit, que *'ybgtyh* représente le cas oblique *ēβyatē* du mot *ēβyat*. Dans ce cas, qui est assez fréquent, je transcris *-yh* par *ēh* pour marquer la graphie.

P. 232, l. 14. +*patvandēt*, A porte ici *patvast*, mais, dans les passages parallèles p. 232, l. 22, et p. 234, l. 6, *patvandēt*. Ce dernier est plus correct, le contexte exigeant un présent; je corrige donc ici *patvast* en *patvandēt*. Si nous lisons le présent, il faut attribuer à *patvastan* le sens intransitif de « s'unir à », sens qu'a parfois aussi le néop. *päivastän*.

P. 232, l. 14. +*dēvān*, A *šān*, corruption de *šyd'n* = *dēvān*.

P. 232, l. 14. +*marnǰēnītan*, A

P. 232, l. 16. *gōs* = avest. *gəuš*, de *gav-*, mot savant, le

nominatif étant employé comme le nom propre d'un être mythique

rām = avest *Rāman-*

P. 232, l. 19. *gōšurun* = *gəuš urvan-* « l'âme du taureau », employé comme un nom propre.

P. 232, l. 20. *aδyārīhē*, A *aδyārē*.

P. 234, l. 4. +*mrūβēt*, A porte [pehlevi]. Si ma lecture est correcte, *mrūβēt* est écrit pour **mrūvēt*, présent d'un thème *mru-* que je trouve attesté par le participe *mruta-* « épuisé, affaibli » transmis par le Frahang i ōīm (chap. ii). Ce thème signifierait donc « s'affaiblir, dépérir » ou bien, appliqué au feu, « s'éteindre », ce qui ne soulèverait aucune difficulté. Mais on peut aussi songer à corriger [pehlevi] en [pehlevi], par là on obtient un verbe *mrōčēt* qui se laisse rapprocher immédiatement du skr. *mruč* ou *mluč-* « se coucher » (du soleil). Cette racine est attestée en iranien par le participe avestique *mraočant-* Yasna, 53, 7, qu'on traduit par « se blottissant », et que la traduction pehlvie rend par un verbe *mrōčēnītan*. Ce dernier appartient peut-être à la langue vivante. J'ai toujours été frappé que les pazendistes rendent le verbe pehlevi *marnjēnītan*, mot savant emprunté à l'avestique *mərənčaiti*, par un verbe *marōčinīdan*, en négligeant le verbe avestique, qui leur était pourtant familier. Ceci ne suggère-t-il pas qu'ils employaient eux-mêmes, dans leur langue vivante, un verbe *m(a)rōčinīdan* < *mrōčēnītan* dans un sens apparenté à celui de *marnjēnītan*, avec lequel ils l'auraient confondu? En tous cas, quelle que soit la lecture de ce verbe, le sens en paraît clair selon le contexte, il se rapporte au feu qui s'éteint, donc « s'éteindre, être consumé ».

P. 234, l. 9. *sōk i vēh* = l'avest. *Saokā vaŋuhi*, nom d'une divinité.

P. 234, l. 9. *araδvə-sūr*, écrit *'lkdwswl*. L'orthographe

pehlevie semble se servir parfois d'un *k* pour noter une voyelle indistincte. Il s'agit de la divinité avestique ***Arədvī sūrā anāhitā***.

hōm-yašt : ainsi s'appelle le 9ᵉ chapitre du Yasna, évidemment, ce chapitre a été personnifié et regardé comme un dieu.

burz-yašt est analogue à *hōm-yašt*, il est donc probablement le nom d'une section du Yasna regardée comme personne divine. *Burz* est l'avestique *Bərəjya-*, nom d'une divinité qui est en relation avec *Ušahina* et *Nmānya*, voir *Altiranisches Worterbuch*, col. 958.

dahmān āfrīn = l'avest. *dahma āfrītiš*, désignation du 60ᵉ chapitre du Yasna et aussi le nom d'un dieu, voir *Altiranisches Worterbuch*, col. 330 et col. 706.

P. 234, l. 10 : *zērn* très douteux, A écrit [illegible]. Compte tenu du passage du 1ᵉʳ chapitre du *Bundahišn* que nous avons discuté (voir ci-dessus, p. 222, l. 5, et le commentaire p. 286), je propose de lire *zērn*, en prenant le second crochet du [illegible] pour un *r* déformé.

P. 234, l. 11 : *andarak*, si ce mot a ici son sens ordinaire «au milieu de», il faut le regarder comme une postposition gouvernant *anayrān*.

P. 234, l. 12 : *kū* «afin que» se rapporte à tout ce qui précède.

P. 234, l. 14 : *dahišn* ⁺*i*, A *dahišnīh*.

P. 234, l. 15 : ⁺*u*, A *i*.

P. 234, l. 15 : ⁺*art*, la graphie en est un peu déformée, mais la lecture n'est guère douteuse.

P. 234, l. 16 : ⁺*aršišvang*, même remarque. C'est l'avestique *Ašiš vaŋuhi*.

P. 234, l. 16 : **ašvah* est très difficile. A porte [illegible]

IMP. IMPRIMERIE NATIONALE

On ne peut y voir une forme exprimant *Asis vaŋuhi* (voir ci-dessus), car la caractéristique de cette déesse est donnée plus bas, l. 19. Je propose de lire *as-vah* « très bon », d'un avestique **as-vohu-*, mais cela n'est qu'un pis-aller, ce mot n'étant pas attesté en avestique.

P. 234, l. 17. *yōšdāsi-kar* mot savant *yōšdāsr* réflétant l'avestique *yaozdāθra-*.

P. 234, l. 21. +*āβarēnd*. A , qui est une faute évidente, deux corrections en sont possibles : 1° = יהיתיונד = *āβarēnd*, 2° = יחסנוד = *dāšēnd*.

P. 234, l. 25. *dit-gāh*, voir ci-dessus, p. 259; pour le composé, cf. *apāc-găh*, p. 214, l. 10.

P. 234, l. 26. *afzār apāk hamkārān vēnarēnd*, c'est toujours *vāt* qui est le sujet, mais le prédicat s'entend aussi des *hamkārān* joints au sujet logique par la préposition *apāk*, voilà pourquoi *vēnārēnd* a été mis au pluriel. C'est la même construction qu'en latin *ipse dux cum aliquot principibus capiuntur*, Livius, XXI, 60, 7.

P. 236, l. 1. *rašn* = l'avest. *Rašnu*, *aštāt* = *Arštāt*, *zāmdāt* = la terre divinisée = *Zam-* en avestique.

P. 236, l. 2. *cinkār*, au lieu de *cinvat*, *cinkār* « qui ramasse » semble indiquer une interprétation populaire de *činvat*.

P. 236, l. 6. +*rōc-ič i andar* +*māhīkān*, A porte , que je corrige en .

P. 236, l. 6. *niβaxt* écrit . Il va de soi qu'on peut lire aussi *viβaxt*, mais si mon interprétation de *gravaxt*, p. 230, l. 19, est correcte (voir ci-dessus, p. 296), si, par conséquent,

la forme *viβaχt* a évolué en *gwaχt* dans la langue représentée par ce chapitre, on ne peut guère supposer ici la forme originale *viβaχt*. Je préfère donc la lecture *ni-βaχt*, *ni* + *bag-* est déjà attesté par l'Avesta, cf. *ni-vaχtai-*, *Altiranisches Wörterbuch*, col. 1084.

P. 236, l. 7. *hāvan* = l'avest. *hāvani-*.

P. 236, l. 8. *rapiθfin* = l'avest. *rapiθwina-*, pour *-θf-* au lieu de *-θw-* < *-tw-*, voir ci-dessus, p. 281.

P. 236, l. 8. *aδipārak*, graphie très archaïque du mot prononcé plus tard *ēpārak* = néop. *īvār* « soir ».

P. 236, l. 8. *uzayarin* = l'avest. *uzayeirina-*.

āpāt-ayāpān: cette lecture est hypothétique, mais parfaitement possible sans rien changer à la graphie traditionnelle *aipisrūsrim* = avest. *aiwi-srūθrima-*, désigne la première moitié de la nuit; le mot pehlevi doit avoir la même acception. En effet, un mot *āpāt-ayāpān* doit signifier « (le temps) qui atteint le bonheur », c'est-à-dire « le temps où les hommes atteignent le bonheur du sommeil », désignation assez naturelle de la première partie de la nuit.

P. 236, l. 9. *ušahin* = l'avest. *ušahina-*.

La phrase *čiyōn* *dārēnd*, l. 7-9, offre deux lacunes, ce dont on peut se convaincre en observant le parallélisme des membres de la phrase:

	bāmdāt	*gās i hāvan*	
	mēnōkē nēm-rōč	*rapiθfin*	
čiyōn	*mēnōkē aδipārak*	*gās i uzayarin*	*χ^{v}ēsih dārēnd*
	mēnōk āpāt-ayāpān	*aipisrūsrim*	
	mēnōk	*ušahin gās*	

Devant *bāmdāt*, on peut évidemment suppléer sans plus le mot *mēnōk(ē)*. Auprès des mots *rapiθfin* et *aipisrūsrim*, il semble

manquer le mot *gās* (*gās ı apıθfin* ou *rapıθfin gās*, *gās ı aıpısrūs-rım* ou *aıpısrūsrım gās*), mais il n'est pas absolument nécessaire de supposer qu'il soit tombé fautivement, car il peut se tirer du contexte. Après le dernier *mēnōk*, un mot manque sans aucun doute, je ne saurais dire lequel, mais il s'agit sûrement d'un mot pehlevi synonyme de *ušahın*.

L'expression *χēšīh dārēnd* me surprend un peu, j'attendrais *pat χēšīh* ou *ō χēšīh*.

P. 236, l. 14 et suiv. La dernière section de ce chapitre est donnée par J, où elle forme la fin du deuxième chapitre, dont les deux derniers tiers manquent complètement.

P. 236, l. 14. *kā*, J *kē*.

P. 236, l. 14. *hast* manque dans J.

P. 236, l. 14. *rapıθfin*, J + *gās*.

P. 236, l. 15. *andar*, J *apı-š andar*.

P. 236, l. 16. *kunıšn* ... *bē dāt*, J porte un texte différent : *har afzār ı pat zatan ı patyārak andar apāyıst bē dāt*.

P. 236, l. 16. *uskārt*, ce mot semble signifier originairement « démêler, débrouiller, décomposer », d'où *uskārıšn* « analyse, explication d'un sujet », synonyme de *vıčārıšn*. Ici il semble avoir le sens de « séparer une masse compacte en ses éléments, déterminer des individus dans un ensemble collectif ». Avant le grand sacrifice cosmique que décrit ce passage, les fravašis existaient, mais comme une masse non différenciée, après ce sacrifice, les individus reçoivent leur forme distincte.

P. 236, l. 17. *katār-tān*, J *katār ı-tan*.

P. 236, l. 18. *kā-⁺tān*, A *kā-tāk* (écrit *'MT 'D*), J *kē-tān*.

P. 236, l. 18. *tāšam*, J *daham*.

tanē-kartīhā, J *tan-kartakīhā*. A comparer l'avestique *tanu-kərəta-* « engendré, issu du corps de quelqu'un », voir *Altıra-*

nisches Wörterbuch, col 636 J'estime donc que *tanē-kartīhā* signifie « tandis que des fils sont engendrés de vos corps », c'est-à-dire « de génération en génération »

P 236, l 19 *apasıhēnēt*, J *apasınnēt* voir ci-dessus, p 265

P 236, l 19 après le second *apı-tān*, J ajoute encore une fois *pat frazām*

P 236, l 20 *hamēyīk gās*, J *hamakīhā*
apē-hamēmāl, J *apē-patyārak*

P 236, l 21 *hamēyīk*, J *hamēšak*
<ı> J *hač*

La proposition *katār-tān* *kart<an>*, l 17-21, n'est pas construite d'une façon tout à fait logique On aurait dû dire

katār-tān sūtōmandtar sahet kā-tān tāšam u bavēt? aıvāp kā-tān pānakıh kunam?

ou bien

katār-tān sūtomandtar sāhēt atān bē ō gētāh tāsītan apāyēt ? aıvāp-tān pānakıh apāyēt kartān?

P 236, l 21 *apı-šān dīt<an ı>*, J remplace tout cela par le seul [illegible] = *dıt*

P 236, l 22 *hān ı χrat*, *hān ı* manque dans J

P 236, l 22 *harvısp-ākāsēh*, pour la désinence *-ēh*, voir ci-dessus, p 303, à propos de p 232, l 12. J porte *harvısp-ākās*

P 236, l 23 *rasītan*, J *rasēt*

P 236, l 23 *apē-hamēmālīh*, J *apē hamēmāl*

P 236, l 24 *bavıšnīh*, J *būtan*

P 236, l 25 *šutan*, J + *ō gētēh*

P. 236, l. 25 *hamdātastān būt*, ces deux mots manquent dans A.

La construction du passage *apı-s dītan* … *būt hand*, p. 236, l. 21-25, est assez compliquée. L'infinitif *dītan*, l. 21, est gouverné par la postposition *rāδ*, l. 25, et *dītan* est pourvu, non seulement d'un génitif attribut fonctionnant comme sujet logique, et d'un complément adverbial, mais aussi de trois régimes directs exprimés par trois noms verbaux, dont chacun est muni d'une foule de compléments. Voici le schème de la construction :

dītan
i fravahr i martōmān
pat hān i χrat i
[*har visp-ākasēh*

1 *anākīh* … *i asītan*
2 *aβδom apē-hamēmālīh hač pityārak*
3 *u* … *apač bavišnīh* … *tāk hamē-hamē ravišnīh*

rāδ

(*A suivre*)

UN ANCIEN PEUPLE DU PENJAB
LES SALVA,

PAR

JEAN PRZYLUSKI

« On sait que la nature a partagé le Penjab en deux régions bien distinctes, les parties basses ou la plaine, et les parties hautes ou la montagne (le Kohistān des auteurs musulmans), à toutes les époques de l'histoire, de nos jours comme aux temps védiques, celle-ci a offert un refuge assuré aux tribus indigènes menacées ou poursuivies par les conquérants étrangers [1] »

Dans une précédente monographie [2], j'ai essayé de classer les populations du Penjab ancien J'ai distingué à côté des Indo-aryens proprement dits, un peuple probablement iranisé, les Bhadra ou Madra et, au voisinage de ceux-ci, d'autres

(1) VIVIEN DE SAINT-MARTIN, *Étude sur la Geographie et les populations primitives du Nord Ouest de l'Inde d'après les hymnes védiques*, Paris, 1860 p 102

(2) *Un ancien peuple du Penjab, les Udumbara*, *J as*, janvier-mars 1926, p 1-59

tribus désignées par des ethniques austroasiatiques J'ai supposé enfin, au-dessous de ces couches, un substrat constitué par une population à peau noire, et qu'on pourrait appeler proto-dravidien [1]

Dans mon esprit, ces conclusions n'avaient qu'un caractère provisoire et devaient amorcer de nouvelles recherches J'ai donc entrepris une seconde enquête concernant les Śālva ou Sālva du Penjab

I

Sālva et Madra

Alexandre, après avoir franchi l'Hydraotès, soumit les populations voisines de ce fleuve Puis il apprit qu'un grand nombre de tribus, et parmi elles, les plus belliqueuses Cathéens, Oxydraques, Malliens, l'attendaient sous les murs de Sangala Il marcha contre elles et s'empara de Sangala après un siège difficile

Les Καθαιοι sont apparemment les Katha, dont le nom a fini par désigner une école du Yajurveda, mais qui ne nous sont pas autrement connus Les Οξυδρακαι sont les Kṣudraka, et les Μαλλοι sont les Malla, Mālava, etc [2]

Les textes indiens associent les Kṣudraka et les Mālava et

[1] Cf *Totemisme et Vegétalisme*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1927, p 347 et suivantes, et *La Ville du Cakravartin*, in *Rocznik Orjentalistyczny*, t V

[2] A Weber, *Indische Studien*, XIII, p 374 et suivantes Sur la série Malla Mālava, etc, cf Rapson, *The Kulutas, a people of Northern India*, *J R A S*, 1900, p 529 et suivantes, *Les Udumbara*, p 9 et suivantes, *Les influences populaires dans la Chāndogya Upanisad*, *B S O S*, V, p 303 et suivantes

confirment ainsi le témoignage des historiens grecs Le *Mahābhāsya* (sur Pānini 4, 2, 45) cite le *dvandva* Ksudraka-Mālava et le même texte relate l'opinion du grammairien Āpiśali touchant le composé ksaudraka-mālavī qui désignait l'armée (*senā*) des Ksudraka-Mālavā On sait encore que les Ksudraka auraient été, dans certaines circonstances, victorieux sans aide *ekākibhih Ksudrakair jitam* (1), peut-être alors qu'ils avaient dû combattre sans les Mālava, leurs alliés Ceux-ci sont mentionnés ailleurs (commentaire sur Pānini V, 3, 114), en même temps que les Ksudraka, comme une des «sociétés guerrières» (*āyudhajīvisamgha*) comprises sous le nom de Vāhīka

S'il faut en croire les historiens grecs, généralement bien informés, les Ksudraka et les Malla qui vivaient jusqu'alors en état d'hostilité, ne se seraient groupés qu'au temps d'Alexandre et sous la menace de l'invasion grecque (2)

Ksudraka est un adjectif signifiant «petit» Il est probable que cette epithète a été choisie à dessein, pour désigner un peuple de petite taille Quant à l'ethnique Malla, qui est inséparable de Madra et de Mālava, il a pris, dans le vocabulaire sanskrit, le sens de «lutteur, athlete» (3)

J'ai déjà montré précédemment que les Madra étaient sans doute une population iranisée et on trouvera plus loin de nouveaux arguments en faveur de cette thèse D'autre part, les aborigènes de couleur qui se sont maintenus si longtemps au nord du Penjab étaient certainement moins grands que les Indo-iraniens On peut donc présumer que Ksudraka, désignant des populations autres que les Madra/Malla, était un terme générique qui servait a opposer les aborigènes de petite

(1) *Mahābhāsya* sur Pānini, I, 1, 24, 4, 21, V, 3, 52, var Ksudrair

(2) Droysen, *Gesch Alex des Gr*, p 433 et suiv

(3) Noter que le mot persan *pahlavān* signifie pareillement «athlete, héros», etc

taille a des hommes plus grands et plus forts descendus de l'Iran ou de l'Afghanistan.

Un autre indice du même ordre vient fortifier cette conjecture. Les Sālva sont nommés trois fois dans Pānini : Sālva IV, 2, 135, Sālvāvayava IV, 1, 173, Sālveya IV, 1, 169. La *Candravrtti* [1] énumère les tribus qui font partie du peuple des Sālva :

> Udumbarās Tilakhalā Madrakārā Yugandharāh
> Bhulingāh Śaradandās ca Sālvāvayavasamjñitāh

> « Udumbara, Tilakhala, Madrakāra, Yugandhara,
> Bhulinga et Saradanda, telles sont les divisions des Sālva. »

Puisque les Madra, *alias* Madrakāra, étaient compris parmi les Sālva et que ceux-ci englobaient en outre des aborigènes comme les Udumbara, on peut admettre que Sālva est un autre nom de la confédération guerrière des Ksudraka-Mālava. Sālva doit être le nom d'une tribu qui s'était acquis l'hégémonie sur les Ksudraka-Mālava et par conséquent les chefs des Sālva devaient s'apparenter aux aventuriers venus du Nord-Ouest. Dans *Mahābhārata* 3, 669, Ksemavrddhi est le nom d'un général (*camūpati*) du roi des Sālva. Sur la foi de ce texte, Weber avait déjà vu un rapport entre Ksemavrddhi et Sālva. Or Ksemavrddhi [2] désigne une tribu guerrière dont les femmes ont les cheveux fins : *ksemavrddhayah ksatriyāh tesām tanukeśyah striyah* [3].

La finesse des cheveux, comme la haute stature, était donc un trait distinctif par où l'aristocratie s'opposait aux aborigènes.

La présence d'un élément iranisé dans la confédération des

[1] Sur Candra, II, 4, 103.
[2] *Mahābhāsya* sur Pānini 6, 3, 34.
[3] Weber, *Indische Studien*, XIII, p. 374.

Sālva, notamment chez les Madra, peut encore expliquer Madrakāra qui désigne, dans la *Candravṛtti* la troisième subdivision des Sālva. Bartholomae donne pour vieux-perse *kāra* les équivalents «Kriegsvolk, Heer, Truppen, etc.» Qu'on se rappelle les expressions déjà citées *āyudhajīvisaṃgha* et *Kṣaudraka-Mālavī* (*senā*) et l'on saisira la valeur de l'élément iranien *kāra*. Madrakāra, c'est la tribu guerrière des Madra[1].

Les ethniques Sālva et Bhadra Madra sont encore associés dans la légende[2] suivant laquelle Vyusitāśva aurait eu de son épouse Bhadrā Kākṣīvatī sept enfants : trois Sālva et quatre Madra. Si Sālva et Madra ont les mêmes ancêtres légendaires, c'est qu'ils étaient considérés comme appartenant à un même peuple ou peut-être à une même confédération. Cette induction est d'accord avec le distique de la *Candravṛtti*. D'autre part, Vyusitāśva est un nom dont la forme étonne en sanskrit. Il semble qu'il ait été calqué par les chroniqueurs indiens sur un composé iranien en *-aspa* et probablement sur Vistāspa, nom du père de Darius et aussi du roi fameux contemporain de Zoroastre.

L'existence d'ethniques tels que Bhadra, Madra, Malla, désignant une population iranisée, permet encore d'expliquer les divers noms de la capitale des Madra. Le plus connu Śākala ou Śāgala paraît bien dériver de Śaka «Scythe». La ville portait déjà ce nom au temps d'Alexandre et ceci permet, selon

(1) Je n'ai pas à étudier ici les formes comparables à l'iranien *kāra* dans l'Iran et hors de l'Iran. M. Morgenstierne en a rapproché pashto *kōr* «maison, famille» (*Etymological Vocabulary of Pashto*, s. v°). Cf. J. Charpentier, *Some remarks on Pashto Etymology*, *Act. Orient.*, VII, p. 188, et la note additionnelle de M. Morgenstierne, *ibid.*, p. 199 : *kōr* «house», *kōrma* «family», panj. *kōrmā*. — Je me borne à signaler ici qu'au Penjab, à côté de l'ethnique Madrakara/Bhadrakāra, on avait, pour le même peuple, le nom de ville Bhadramkara (cf. *Les Udumbara*, p. 4 et 14-18).

(2) *Mahābhārata*, I, 121, v. 4695 et suiv.

toute vraisemblance, de faire remonter les premières invasions des Śaka dans l'Inde avant la conquête macédonienne.

La même ville était appelée Bhadrapura et Bhadraṃkara[1]. Bhadrapura signifie « ville des Bhadra » et Burnouf avait déjà rapproché le nom de ville Bhadraṃkara et le nom de peuple Bhadrakāra[2].

La liste des Yakṣa de la *Mahāmāyūrī*, après avoir situé au Gāndhāra le yakṣa Pramardana et à Takṣaśilā le yakṣa Prabhañjana, ajoute :

Kharapostā mahāyakṣo Bhadraśaile nivāsikaḥ[3].

Le fait que Kharaposta, différant en cela des génies tutélaires qui précèdent et qui suivent, est ici appelé « grand *yakṣa* » est déjà significatif. Bhadraśaila, où il réside, « rappelle de bien près, dit M. Sylvain Lévi, le nom de Bhadraśilā que la ville de Takṣaśilā aurait porté jadis, si l'on en croit l'*avadāna* de Candraprabha (*Divyāv.*, p. 328[4]) ». Mais Takṣaśilā, qui vient d'être nommée au vers précédent et où réside Prabhañjana, est exclue ici. Tout ce qu'on peut induire de l'*avadāna* de Candraprabha est qu'au temps où fut rédigée cette histoire, Bhadraśilā, cité du Nord-Ouest, n'était plus localisée exactement et qu'on la confondait avec Takṣaśilā à cause du voisinage des deux villes et de la ressemblance des deux noms. Il n'est guère douteux que Bhadraśilā, où règne un « grand yakṣa », ne soit la capitale des Bhadra, autrement dit Bhadrapura ou Sākala.

Il est vrai qu'au début de la liste des *yakṣa*, voulant sans doute glorifier les deux capitales orientale et occidentale Pāṭa-

(1) Cf. *Les Udumbara*, p. 4-8.
(2) *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 2e édition, p. 169, n. 1.
(3) Vers 33. Il faut évidemment écrire °*posto*. Cette leçon est confirmée par la transcription chinoise °*pou-sou-tou* 晡窣妬.
(4) *J. as.*, 1915, I, p. 74.

liputra et Bhadrapura, le rédacteur les a nommées avant les autres villes et les a pourvues chacune de deux *yaksa*

Krakucchandah Pātaliputre thūnāyām cāparājitah
Sailo Bhadrapure yaksa Uttarāyām ca Mānavah

Krakucchanda réside a Pātaliputra et aussi Aparājita, près du poteau du sacrifice,
Le yaksa Śaila est à Bhadrapura et aussi Mānava au nord (de la ville)[1]

Le second vers ne contredit qu'en apparence le vers 33 Si Bhadraśilā est un autre nom de Bhadrapura, le *yaksa* puissant qui résidait sur l'acropole pouvait avoir deux noms Kharaposta, son nom propre, et Śaila, nom tiré de sa résidence, littéralement «celui qui demeure sur le rocher (*śilā*)»

Il reste à expliquer Kharaposta, nom qui est traduit en chinois par «peau d'âne»[2] Khara signifie «âne» en indo-aryen, mais *posta* manque aux lexiques sanskrits Gauthiot, en étudiant le mot voisin *pustaka*[3], a montré qu'on devait en chercher l'origine dans l'iranien *pōst* (avest *pašta*, pehl *pōst*, pers *pūst*) «peau» Sanskrit *pusta* ou *pustaka* dérive d'un mot iranien signifiant «peau» parce que le *pustaka* était d'abord un manuscrit sur peau dont l'usage se répandit de l'Iran dans l'Inde du Nord Ouest

En somme, les formes Madrakāra, Bhadramkara, le nom de Vyusitāśva, ancêtre légendaire des Madra, les divers noms de Śākala, leur capitale, et celui du yaksa Kharaposta qui la protège, autant d'indices qui prouvent la profonde influence exercée par l'Iran sur les populations du Haut-Penjab

(1) Sur cette interprétation, qui diffère de celle qu'a proposée M Sylvain Levi, cf *Les Udumbara*, p 8

(2) Pour les formes chinoises, cf Sylvain Lévi, *J as*, 1915, I, p 39 et pour l'explication du nom, cf *ibid*, p 74

(3) *MSL*, XIX, 1915, p 130

II

Sālva et Śarabha

Udumbara, qui désigne une fraction des Sālva, est le nom d'une population anaryenne de l'Inde et cet ethnique peut s'expliquer par les langues austroasiatiques. Pour Sālva même, l'hésitation constante entre Sālva et Śālva fait déjà présumer un emprunt du sanskrit à des parlers indiens. A première vue, le mot peut se décomposer en une racine *sāl/śāl-* et un suffixe *va*, identique à celui de Māla-va. Un autre nom qui tient une place assez importante dans la légende *śarabha* est formé d'une manière analogue. On peut y distinguer une racine *sara-* et un suffixe *bha*. Ce dernier est fréquent en indo-aryen, dans les noms d'animaux : *vṛsabha*, *gardabha*, *karabha*, etc. On sait que, dans les parlers indiens, l'aspiration apparaît ou disparaît aisément. Le passage est donc possible de *ba/va* à *bha*, de sorte qu'entre Sālva et Śarabha, il n'y a point d'obstacle infranchissable.

Il est vrai que le suffixe *bha* n'est pas exclusivement indo-aryen. Il y a des raisons de penser qu'il remonte à la période indo-européenne, mais ceci ne modifie pas sensiblement les termes du problème. L'existence d'une ancienne série de noms d'animaux terminés en *bha* facilitait la création de mots nouveaux formés sur le même type et comme, d'autre part, le suffixe anaryen *va/ba* était susceptible de prendre la forme *bha*, on comprend que celle-ci ait été préférée pour désigner en sanskrit l'animal appelé *śarabha*. Avant d'examiner en détail si Sālva et Śarabha sont réellement liés, notons d'abord un indice précis, ou, si l'on veut, un commencement de preuve. Śarabha, qui dans la littérature des contes, désigne souvent une bête fabuleuse, est également le nom d'un animal sem-

blable au cerf. Or, dans le *Mahābhārata*, I, 67, v. 2653, Śālva, roi des Śālva, est une incarnation de l'Asura Ajaka. Le mot sanskrit qui désigne le bouc, Aja, reparaît encore dans le nom d'un roi des Udumbara : Aja-Mitra [1]. Il semble donc qu'une parenté mystique ait été reconnue entre certains princes des Sālva [2] et des animaux de l'espèce caprine. Ceci doit fixer l'attention sur la ressemblance déjà constatée entre l'ethnique Sālva et le mot *śarabha* [3].

Je me propose de montrer, d'une part, que ces deux noms peuvent dériver d'un même original anaryen et, d'autre part, que les légendes relatives au *śarabha* expliquent la présence d'un ethnique apparenté dans l'onomastique indienne.

Voici les mots qui désignent le «cerf» dans les principales langues munda [4] :

A		B		C	
Santali	*jēl*	Korwa	*saram*	Mahle	*harīn*
Mundari	*jilu*	Kharia	*selhop*	Dhangar	*harīn*
Birhar	*jēlō*			Nahali	*haran*
				Juang	*harina*
				Gadaba	*harnā*

Il semble qu'une même racine ayant une sifflante initiale ait subi divers traitements dans les trois groupes : la sifflante s'est maintenue dans le groupe B, elle s'est amuie dans C et palatalisée dans A. Dans toutes les langues du groupe A, la voyelle s'est palatalisée comme l'initiale. Au type *jil/jel* du

(1) Cunningham, *Coins of Ancient India*, p. 69.

(2) Les Udumbara sont une portion des Sālva.

(3) La ressemblance est assez grande entre la chèvre et la gazelle pour que le mot *aja* ait pu être employé lorsqu'on voulait désigner en sanskrit un cerf indien d'une espèce déterminée.

(4) *Ling. Survey of India*, vol. IV, p. 260-263.

groupe A s'oppose *har* du groupe C Les formes *sar- sel-* du groupe B sont intermédiaires entre A et C[1]

Le Kharia présente encore nettement la trace d'un suffixe *pa* et l'aspiration porte sur la seconde syllabe

Aux formes munda du groupe A sont probablement apparentés les noms d'une variété de cerf, le « mouse-deer » *kančil* en malais et *kančel* dans la Péninsule malaise[2] On a ici un préfixe *kan* et une racine à initiale palatalisée *čil, čel*

La même variété de cerf « mouse-deer » porte encore dans la Péninsule malaise le nom de *bĕ-hol* Ici, la racine, précédée d'un préfixe à initiale labiale *bĕ* présente le même amuissement de l'initiale que dans les parler munda du groupe C

Les parlers indochinois ont pour désigner le cerf une série de formes à palatale initiale où la liquide finale de la racine paraît avoir fait place à *i*, comme il est fréquent dans ces langues

Lavé	*jui*
Niahon	*jŭe*
Sedang	*joi*
Bahnar	*juey*
Kon-tu	*čui*

Enfin l'annamite *hươu,* qui désigne un cerf de petite taille, s'apparente aux formes précédentes, car la diphtongue *ươ* de l'annamite correspond régulièrement à un ancien *a*[3] et *u* remplace souvent dans cette langue une ancienne consonne finale

[1] Les caractéristiques des trois groupes se retrouvent toutes dans les noms empruntés par le sanskrit aux langues austroasiatiques *salva* a une initiale palatale et la liquide *l,* tandis que *salva* a *s* initial, dans *śarabha,* la racine se présente avec *r*, enfin *harina* «gazelle» répond exactement aux formes munda du groupe C

[2] Blagden, *Compar Vocabulary,* D 86

[3] Comparer *đường = đang, trường = tràng, người = ngai,* etc L'existence d'une forme annamite *hươu* < **har* contribue à prouver que le mot sanskrit *harina* «gazelle» est un emprunt aux langues austroasiatiques

Malgré le caractère ambigu de certaines formes indo-chinoises, celles des parlers munda, du malais et de l'annamite sont suffisamment cohérentes pour donner appui au raisonnement. Toutes paraissent dériver d'une racine telle que *sal, śal, sar, śar,* susceptible de recevoir un affixe à labiale initiale. Les mots ainsi formés auraient été empruntés par l'indo-aryen sous les formes *sālva, śālva, śarabha,* etc. Il reste à examiner si la tradition populaire favorise ces rapprochements[1].

III

La légende du Śarabha

Le *Dhūmakāri-jātaka,* n° 413 du *Jātaka* pali, est terminé par un récit en vers qu'on peut résumer ainsi :

Un brahmane nommé Dhūmakāri, gardien d'un troupeau de chèvres, faisait nuit et jour un grand feu qui répandait une fumée abondante. Pendant la saison des pluies, des *sarabha,* tourmentés par les mouches, furent attirés par l'odeur de la fumée. Le brahmane s'éprit des nouveaux venus et négligea ses chèvres qui disparurent. A l'automne, les *sarabha* retournèrent dans leurs montagnes. Dhūmakāri resté seul, pâlit et maigrit de chagrin.

Ce récit est mis en parallèle avec l'histoire de Dhanañjaya, roi des Kuru, qui fut vaincu pour avoir préféré des soldats étrangers à ses vieux guerriers.

Replacé dans son cadre historique, ce *jātaka* est transparent. Il fait certainement allusion à la grande lutte des Pandu et des Kuru où s'illustra Dhanañjaya et il explique la défaite de ce dernier par son alliance avec des étrangers. Quels pouvaient

(1) Sanskrit *śarabha* a pour équivalent pali *sarabha* et *sarabhanga* avec élargissement de la finale. Le même élargissement, sans le suffixe *bha,* peut avoir produit sanskrit *sāranga* et *śāranga* qui désignent entre autres animaux un cerf et une sorte d'antilope.

IMP. IMPRIM. NATIONALE.

être ces étrangers, sinon les peuplades de sang mêlé qui vivaient en bordure du Madhyadeśa? Ils gagnèrent la confiance du roi Dhanañjaya comme les *sarabha* s'installèrent au foyer de Dhūmakāri. Et l'apologue est d'une vérité saisissante si l'on admet, comme nous avons essayé de le démontrer, que les Sālva, peuple anaryen étranger à l'orthodoxie brahmanique, se croyaient liés par une parenté religieuse à certains cerfs dont ils portaient le nom, autrement dit, si les Sālva étaient mystiquement identiques aux *sarabha*.

La comparaison des stances et des parties en prose du *Dhūmakāri-jātaka* fournit encore de précieuses indications. Dans le récit versifié, les *sarabha* sont de faibles animaux, ils recherchent la fumée pour chasser les mouches qui les tourmentent. Dans le contexte en prose, probablement plus récent, ce sont des animaux couleur d'or qui habitent l'Himalaya. On voit ici l'amorce d'un développement dont le *sarabha* sortira transfiguré. Au lieu d'un animal faible, vivant en troupes, non loin des hommes, le *sarabha* devient peu à peu un être fabuleux, unique, presque inaccessible et brillant d'un éclat doré.

Ces caractères apparaissent déjà dans le *Sarabhamiga jātaka*, n° 483 du *Jātaka* pali, qui correspond en gros au XXVe récit de la *Jātakamālā* [1].

Le roi de Bénarès Brahmadatta se rend à la chasse avec sa suite. Ils entourent un buisson d'où sort un *sarabha*. Ces animaux ont une habileté merveilleuse à éviter les flèches. Celui-ci s'affaisse pour laisser passer le trait que le roi lui a lancé, puis il reprend sa course [2]. Brahmadatta le poursuit longtemps, ils arrivent près d'une fosse pleine d'eau sale, puante comme l'enfer, que l'animal contourne et où le roi s'enfonce. Plein de compassion, le *sarabha*, qui n'était autre que le Bodhisattva réincarné, retire du gouffre l'homme qui avait voulu le faire périr et lui enseigne les cinq défenses.

(1) Traduction Speyer, p. 227.

(2) Dans *Jatakamāla*, XXV, le *śarabha*, bien qu'il soit de force à lutter avec le roi, préfère s'enfuir et s'abstenir ainsi de toute violence.

Un autre jour, le roi se rend dans son parc pour tirer à la cible, au moment où il vise le but, Sakka, le roi des dieux, fait apparaître l'image du *sarabha* entre la cible et Brahmadatta Celui ci s'abstient de decocher sa flèche Sakka lui reproche d'épargner un gibier dont la chair est un mets de roi Le roi déclare qu'en reconnaissance d'un bienfait il ne peut tuer le *sarabha*

Sakka réplique «Ce n'est pas un gibier, c'est un Asura Si tu le tuais, tu deviendrais le souverain des dieux Si, par amitié tu l'épargnes, tu t'en iras, toi le plus fort des hommes, avec femme et enfant vers la Vetaranī de Yama »

Le roi persiste dans son intention vertueuse Alors Sakka proclame sa louange en lui souhaitant la longevité et l'apothéose après sa mort

La fin du récit est particulièrement instructive parce qu'elle fait allusion à des croyances que réprouve le conteur bouddhique, mais qui avaient certainement cours dans d'autres milieux indiens Le *sarabha* n'est pas un vulgaire gibier C'est un Asura et quiconque triomphe de lui devient l'égal du roi des dieux Cette croyance s'est conservée dans les milieux brahmaniques Dans le *Mahābhārata*, I, 65, v. 2534, et I, 67, v 2663, Śarabha désigne un Asura dont le rājarsi Paurava est l'incarnation, ce qui nous remet en mémoire l'Asura Ajaka incarné en Sālva, roi des Śālva Dans les *Purāna* l'Asura Śarabha est un monstre redoutable, à huit pattes, plus fort qu'un lion et adversaire de Visnu.

Ce titre d'Asura est assez significatif Les Asura s'opposent aux dieux brahmaniques, comme les aborigènes s'opposent aux populations aryennes Les dieux anaryens sont des Asura et les populations qui les honorent sont de même race ou de même nature que les Asura (*āsurya*) [1]

Entre la rédaction des stances du *Dhūmakāri-jātaka* et celle du *Sarabhamiga-jātaka*, les croyances ont donc évolué De la

[1] Cf le texte bien connu du *Śatapatha Brahmana*, XIII, 8, 1, 5 *āsuryāh prācyāh*

troupe des *śarabha*, gibier ordinaire, est sorti le Śarabha, Asura fabuleux. Et si, comme nous avons tenté de l'établir, les Sālva sont des *śarabha*, la transformation observée peut se définir ainsi dans notre terminologie occidentale : l'espèce animale qui était jadis le *totem* des Sālva a fait place à un animal fabuleux qui est le *dieu* des Sālva.

Cette interprétation des faits religieux serait rendue très vraisemblable si l'on pouvait montrer que dans le même temps où se modifiaient les croyances relatives au *śarabha*, la situation politique des Sālva évoluait parallèlement. Or, il semble bien qu'il en ait été ainsi.

D'après la légende rapportée dans le *Mahābhārata*, Vyuṣitāśva eut de sa femme Bhadrā Kākṣīvatī sept enfants : trois Sālva et quatre Madra. Ces traditions avaient probablement pour objet de prouver la parenté des Sālva et des Madra en leur attribuant les mêmes ancêtres et cette parenté avait besoin d'être établie parce qu'à première vue le contraste était frappant entre certains alliés, les uns fortement métissés de sang iranien, les autres semblables aux aborigènes sauvages. La légende de Vyuṣitāśva, destinée à maintenir la cohésion politique, l'unité morale de la confédération Sālva-Madra, est peut-être aussi ancienne que la confédération elle-même et il importe de souligner qu'elle tend à considérer les Sālva comme un élément ethnique distinct des Madra.

Tout autre est la conception qui se dégage du vers déjà cité de la *Candravṛtti*[1]. D'après ce texte, Sālva est le nom d'une confédération qui comprend les Madra ou Madrakāra. Mais aucune des tribus énumérées ne porte le nom de Sālva. Ce mot avait, par conséquent, cessé de désigner un élément ethnique distinct. Sans doute était-il réservé aux familles puissantes qui s'étaient assuré l'hégémonie dans le Haut-Penjab.

[1] *Supra*, p. 314.

Rappelons en effet que Śālva, roi des Śālva, est l'incarnation de l'Asura Ajaka Śālva est donc devenu un nom princier.

Il apparaît dès lors que les changements constatés dans les idées religieuses peuvent s'expliquer par une modification de la société *Sarabha* qui désignait d'abord une espèce animale, emblème de la tribu des Sālva, a désigné ensuite une bête merveilleuse et divine quand les Salva sont devenus le clan royal de la confédération Le totem d'une ancienne tribu s'est élevé au rang d'un dieu parce que les chefs de cette tribu ont conquis l'hégémonie sur les groupes voisins

IV

Les hommes-cerfs

Le folklore indien est plein de *nāga* qui sont des hommes-serpents, de *kinnara* qui sont des hommes-oiseaux, etc Dire que ces notions sont des vestiges du totémisme anaryen serait une explication simpliste Dans certains cas, *nāga, kinnara,* etc , représentent d'anciens totems Plus souvent, le héros né d'un *nāga* ou d'un animal légendaire reçoit des dons merveilleux de son ancêtre et celui-ci apparaît comme un véritable dieu

Si les Sālva étaient apparentés à une espèce de cervidés, on ne s'étonnera pas de rencontrer, dans le folklore indien, des hommes-cerfs, mais, dans chaque cas, un examen attentif est nécessaire pour déterminer le degré d'évolution des idées religieuses et mesurer les déformations qu'elles ont subies en se réfractant dans les milieux aryens.

Le 14e récit des *Entretiens de Nang tantrai* retrace les aventures du fils du roi Madarāja qui, après avoir étudié à Tarkasila (*sic*), épouse la fille du roi de Vidhura

Il commença alors à rassembler de grands troupeaux de daims, de cerfs et de chevres qu'il nourrissait dans son parc De temps en temps, quand

il lui en prenait fantaisie, il en faisait amener jusque dans la cour intérieure du palais, prenant alors son arc, il tuait à coups de flèches le cerf ou le daim, chef du troupeau, puis, dégageant son âme, il la faisait passer dans le corps de l'animal immolé et allait sous cette forme, se jouer avec les jeunes biches et les chèvres Il revenait ensuite prendre possession de son propre corps, et on le voyait tel qu'il avait été avant cette métamorphose[1]

La suite du récit illustre le passage qui vient d'être cité le le prince tue un cerf puis le ranime en faisant entrer son âme dans le corps de la victime, mais un autre homme en profite pour se réincarner dans le corps inerte du prince Ce conte a été emprunté à l'Inde par les conteurs indochinois et musulmans[2], mais, malgré ses avatars, sa provenance se laisse encore deviner La version siamoise précise en effet que le prince est le fils du roi Madarāja et qu'il a étudié à Tarkasila, c'est-à-dire qu'il a pour père le roi des Madra et qu'il est allé à Taksaśilā Nous voici nettement orientés vers le Nord-Ouest de l'Inde, bien mieux vers la région même des Sālva, des Hommes-cerfs

Dès lors on saisit mieux les transformations de la légende La notion ancienne d'homme-cerf a été déformée par des populations habituées à l'idée de la transmigration. Le roi des Hommes-cerfs est devenu un prince capable de faire passer son âme dans le corps d'un roi des cerfs. Mais on ne nous révèle point les motifs de sa conduite Dira-t-on qu'il se réincarne pour jouer? Jeu singulièrement dangereux de la part d'un roi laisser son corps inanimé pour entrer dans celui d'un faible animal Le récit de *Nang tantrai* montre assez clairement les périls qui menacaient le prince pendant cette aventure un prétendant s'empare de son corps. Pour faire oublier

(1) Traduction Lorgeou, *Les Classiques de l'Orient*, vol IX, p 90-91

(2) Pour un récit presque identique, cf *Les Mille et un jours*, trad Petit de la Croix, ed 1844, p 83 et suiv (XIVe jour)

de tels risques il fallait évidemment d'impérieuses nécessités

Si l'on fait abstraction de la croyance indienne à la transmigration et qu'on se place sur un autre plan religieux, ce qui semblait d'abord un jeu puéril et insensé apparaît soudain comme une scène de la plus haute importance C'est une croyance fondamentale du totémisme que, pour ne pas dégénérer, l'homme doit renouveler périodiquement l'alliance avec son totem Il y réussit, dans certains cas, en mangeant la chair de l'animal auquel il est apparenté Mais on concoit qu'il puisse avoir recours à d'autres procédés L'union sexuelle est aussi un moyen puissant de contracter alliance et ce procédé est naturellement indiqué quand on a en vue la reproduction de l'espèce Si le prince des Sālva est un homme-cerf, il faut, pour que sa race ne dégénère pas, que son fils soit également un homme-cerf. Et pour obtenir ce résultat, il peut être nécessaire que le père soit un véritable cerf ou, ce qui revient au même, qu'il se soit transformé en cerf avant de féconder son épouse La suite de notre recherche fera mieux comprendre l'importance de ce principe. Observons dès maintenant qu'il éclaire non seulement le 14[e] récit de *Nang tantrai* mais d'autres faits analogues

Dans *Nang tantrai*, le fils du roi des Madra, transformé en cerf, ayant eu son corps d'homme dérobé par son compagnon, celui-ci veut prendre la reine que le cerf s'efforce de lui disputer La lutte de ces rivaux, dont la reine est l'enjeu, voilà tout le sujet du conte Le vrai roi finit par triompher parce qu'il réussit à entrer dans le corps d'un perroquet et avertit ainsi son épouse Celle-ci, pressée par l'usurpateur, lui conseille de se transformer en cerf Il obéit et abandonne ainsi le corps du vrai roi où celui-ci peut enfin se réincarner La dernière phase du récit laisse entendre assez clairement que, pour s'unir à la princesse, un corps de cerf est de rigueur

Dans un précédent mémoire[1], j'ai montré que les rois Andhra parlaient sans doute une langue austroasiatique et que leur titre Śātavāhana peut s'interpréter «fils du Cheval» Nous savons qu'ils celébraient l'*aśvamedha* et que cette fête religieuse était couronnée par l'union mystique du cheval sacrifié et de la première reine Si l'interprétation que je viens de donner du 14e récit de *Nang tantrai* est exacte, l'analogie avec les faits andhras est manifeste Les princes Andhra «fils du Cheval» avaient pour père le cheval solennellement sacrifié Le 14e récit de *Nang tantrai* suggère que, chez les Sālva-Madra, le roi était censé s'incarner, avant de s'unir à la reine, dans le corps d'un Roi-des-cerfs sacrifié L'*aśvamedha,* malgré la sauvagerie de certaines pratiques, est nettement indo-aryen par certains côtés Le 14e récit de *Nang tantrai* fait plutôt penser à une danse masquée où un prince costumé en Roi-des-cerfs évoluerait parmi des femmes déguisées en biches, la fête se terminant en orgie comme aux accordailles austroasiatiques[2] Les rites différaient sans doute d'un peuple à l'autre, mais il semble que, chez les Sālva comme chez les Andhra anaryens, les fils de roi fussent issus d'un animal royal.

V

La légende de Ṛśyaśṛnga

La filiation en ligne utérine, voire même le matriarcat, semble être le fondement de la famille chez les populations austro-asiatiques de l'Inde ancienne[3] Il est donc normal,

(1) *Hippokoura et Satakarni*, J R A S, 1929, p 273 et suiv

(2) *Le prologue-cadre des 1001 nuits*, J as, 1924, II, p 112-117 Pour les danses masquées dans la Chine ancienne, cf M Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926

(3) *La princesse a l'odeur de poisson*, *Etudes asiatiques*, Paris, 1925, II, p 282, *Le prologue-cadre des 1001 nuits*, J as, 1924, II, p 120

a priori, lorsqu'un homme-cerf paraît dans le folklore indien, qu'on le rattache particulièrement à une mère biche En fait, c'est bien ce qu'on observe généralement

Prenons, par exemple, l'héroïne d'un conte bouddhique du *Lieou tou tsi king*[1] Née d'un ermite et d'une gazelle, elle épouse un roi et accouche de cent œufs d'où sortent cent garçons Dans la légende primitive, l'héroïne tenait sans doute son pouvoir merveilleux de la gazelle qui lui avait donné naissance Mais pour les conteurs indo-aryens qui ont adapté le conte à leurs idées, cette explication ne devait plus être suffisante, car ils ont donné pour père à l'enfant un rsi

Telle est également l'origine de Rśyaśrnga ou Ekaśrnga, dont l'histoire se retrouve dans de nombreux textes Afin de donner un aperçu de la diversité des récits, je résume ci-après quatre versions empruntées à la littérature bouddhique et à l'épopée[2]

I Voici un premier conte analysé par E Senart d'après *Mahāvastu* III, p 144 et suiv

Le rsi Kāśyapa vivait jadis dans l'ermitage Sāhañjanī D'une gazelle qui absorba un peu de sperme émis par le saint homme, naquit un enfant que le rsi reconnut pour sorti de lui et recueillit dans son ermitage Il reçut le nom d'Ekaśrnga, nourri par sa mère, vivant en camarade avec tous les jeunes animaux de l'ermitage, ses compagnons de jeu, il devint ensuite le serviteur du rsi et, sous sa direction, atteignit les quatre

(1) E Chavannes, *Cinq cents contes*, n 23

(2) On trouvera des indications bibliographiques dans Luders, *Zur Sage von Rsyaśrnga, Nachr K G W zu Gottingen*, 1901, p 28 et suiv Ajouter Chavannes, *Cinq cents contes*, n 453, résumé ci-après Consulter en outre B Laufer, *Chinese clay figures*, 1914, ch I, Charles Allyn Williams, *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite The theme of the hairy solitary in its early forms with reference to Die Legende von Sanct Johannes Chrysostomus*, part I, 1925, part II, 1926, University of Illinois Press Voir enfin le compte rendu de ce dernier ouvrage par Isidore Levy dans *Revue critique*, mai 1929, p 213

dhyānas et les cinq abhijñās. Cependant le roi de Bénarès qui n'avait pas de fils, conçut la pensée de faire d'Ekaśrnga son gendre et de lui donner sa fille Nalinī. Par ses ordres, son purohita emmena à l'ermitage Sāhañjanī Nalinī et ses jeunes compagnes. Ekaśrnga les découvrant au milieu de leurs jeux, crut avoir affaire à de jeunes rsis, dont il admira le costume, beaucoup plus brillant que le sien, et goûta fort les gâteaux, qu'il estima être des fruits bien savoureux. Malgré les caresses de Nalinī, il refusa pourtant de monter dans leurs «huttes roulantes» en les voyant traînées par des animaux qu'il prit pour des gazelles, mais en se séparant de la princesse qui regagnait Benares, il rentra à l'ermitage tout rêveur, tout ému de ces nouveaux venus que, dans leurs privautes, il avait vus si différents de lui, il commença d'en négliger ses devoirs ordinaires. Instruit par l'enfant qu'il questionna, Kāśyapa reconnut vite ce qu'étaient ces visiteurs, il lui apprit que c'etaient non de jeunes rsis, mais des femmes, les ennemies de la pénitence, et il le mit en garde contre toute relation avec elles. Cependant Nalinī revint à l'ermitage, mais sur des barques richement ornées, cette fois Ekaśrnga, séduit par ses caresses et ses friandises, consent à la suivre dans ces «ermitages qui vont sur l'eau», et le purohita les marie. Les deux jeunes gens demeurent ensemble, mais sans s'unir encore, Ekaśrnga croyant toujours avoir affaire à un simple camarade. La gazelle, mère d'Ekaśrnga, le voyant apparaître avec Nalinī et entendant son récit, était en peine de trouver qui l'éclairerait. Ce furent des pénitentes dont l'ermitage était situé au sud de Sāhañjanī et qui lui en refusèrent l'entrée, interdite aux hommes, qui l'instruisirent sur leur sexe et lui apprirent que Nalinī lui avait été donnée pour femme dans toutes les règles. Le rsi près duquel il arriva enfin, voyant qu'il n'y avait plus à séparer ces deux êtres qui s'aimaient, les renvoya à Bénarès, où par la suite Ekaśrnga devint roi. Il eut beaucoup d'enfants, et après un long règne se consacra à la vie d'ascète. Il passa en mourant parmi les dieux Brahma.

II. Un second récit fait partie du *King-liu-yi-siang*, encyclopédie chinoise faite de morceaux choisis dans la littérature bouddhique. Chavannes en a donné une traduction[1] dont voici le résumé :

Dans le royaume de Bénarès, une biche est fecondée par la semence

(2) E. CHAVANNES, *Cinq cents contes*, n. 453.

d'un ascète L'enfant qui naît acquiert en grandissant les cinq pénétrations surnaturelles (*abhijñā*) Un jour qu'il pleuvait et que le sol était glissant, comme ses pieds n'étaient pas bien appropriés à sa personne, il tomba et se blessa le pied Irrité, il prononça une formule magique pour ordonner à la pluie de cesser Sécheresse et famine

A Benarès on délibère et quelqu'un déclare que l'ermite nommé Unicorne (Ekasrnga) a causé, en prononçant une formule, cette sécheresse qui doit durer douze années Le roi lance un appel à son peuple disant que celui qui fera perdre à l'ermite les cinq pénétrations recevra en récompense la moitié du royaume

Une courtisane nommée Śāntā se présente et promet de séduire l'ermite Elle part avec cinq cents femmes et cinq cents chars chargés de drogues et de boissons fortes

Déguisées en ermites, les courtisanes entrèrent dans la forêt et se construisirent des huttes de feuillage Elles offrirent à Ekaśrnga des fleurs, du vin et des «pilules de joie» Croyant manger des fruits et boire de l'eau, Ekaśrnga mangea, but et se baigna avec les femmes Il conçut des désirs luxurieux, perdit aussitôt ses pénétrations surnaturelles et la pluie tomba pendant sept jours tandis qu'il se livrait au plaisir avec Śāntā

Conduit a Bénarès par la courtisane, il fut nommé premier ministre, mais bientôt dégoûté des plaisirs du monde, il retourna dans la forêt où il recouvra les pénétrations

III Rappelons brièvement l'épisode bien connu du *Mahābhārata*, III, 110

Fécondée par la semence du rsi Vibhandaka (1), une gazelle met bas un enfant qui porte au front une corne, d'où son nom «Corne de gazelle» Rśyaśrnga (2) Il grandit dans la forêt sans voir d'autre humain que son

(1) Vibhandaka dans la recension en caractères grantha, Vibhāndaka dans les autres recensions La première forme est sans doute plus archaïque, cf Lüders, *ibid*, p 46

(2) Rsyasrnga > Rsyasrnga dans les textes tardifs Cf Lüders, *ibid*, p 46 On peut admettre avec Luders que le nom Rsyasrnga «Corne de gazelle» est antérieur à Ekaśrnga «Unicorne» B Laufer (*Chinese clay-figures*, p 113), croit que les représentations chinoises du cerf unicorne dérivent de la conception indienne de Ekaśrnga Un autre problème est de savoir a quelle date et en quel lieu se sont superposées la notion du héros Corne de gazelle et celle de l'Unicorne

père En ce temps-là, le pays d'Anga souffrait d'une grande secheresse parce que le roi Lomapāda s'était rendu coupable d'une faute Le roi fit pénitence, assembla ses ministres et on résolut de faire venir Rśyaśrnga Pour le décider à quitter son ermitage, on lui envoya une courtisane qui prit l'apparence d'une religieuse Malgré les efforts de Vibhandaka pour retenir son fils, Rśyaśrnga suivit la courtisane jusqu'au palais de Lomapāda qui fit entrer l'ascete dans les appartements des femmes La pluie tombe Lomapāda reconnaissant donne à Rśyaśrnga sa fille Śāntā On réussit à apaiser Vibhandaka accouru plein de rage Sur l'ordre de son père, Rśyaśrnga attend la naissance de son fils pour retourner dans la forêt où sa femme Śāntā le suivra et lui sera soumise

IV Enfin la version du *Rāmāyana*, I, IX-XI, présente un mélange assez confus où surnagent des éléments éminemment archaïques

Rsyaśrnga naît d'un fils de Kāśyapa, nommé Vibhāndaka, on ne dit rien de sa mère et on n'explique pas son nom

Une faute de Romapāda, roi des Anga, occasionne une sécheresse calamiteuse Les Brahmanes consultés disent au roi «Fais venir, par n'importe quel moyen, le fils de Vibhāndaka et donne-lui Śāntā, ta fille adoptive »

On envoie donc des courtisanes expertes qui entrent dans la forêt et prennent leurs ébats séducteurs sous les yeux du solitaire Celui-ci, qui n'avait jamais vu de femmes, invite les belles créatures à entrer dans son ermitage Elles acceptent, offrent à l'ascète des gâteaux, mais ne tardent pas à s'éloigner, dans la crainte de Vibhāṇḍaka

Après leur départ Rsyaśrnga devient mélancolique Il retourne le lendemain à l'endroit où il avait rencontré les courtisanes, elles accourent auprès de lui et l'invitent à les suivre Elles le conduisent alors au palais du roi des Anga et aussitôt la pluie tombe Romapāda introduit l'ascète dans le gynécée et lui donne Śāntā sa fille adoptive

Romapāda était l'ami du roi Daśaratha, dont il avait adopté la fille Attristé de n'avoir aucun fils, Daśaratha vient trouver Romapāda et le prie de lui donner pour fils Rsyaśrnga, l'époux de Śāntā Le roi des Anga y consent, Daśaratha adopte Rsyaśrnga qui entre triomphalement dans la ville de Daśaratha On l'introduit dans le gynécée et, après qu'on eut offert le sacrifice du cheval, les reines de Daśaratha deviennent enceintes Rsyaśrnga et Śāntā son épouse prennent alors congé de

Daśaratha à qui naîtront quatre fils Rāma, Bharata, Lakṣmana et Śātrughna

L'histoire de Ṛśyaśṛnga a déjà été étudiée par H Luders qui affirmait, dès l'année 1897 [1], que le *Mahābhārata* contient, non la légende originale, mais une version remaniée Deux ans plus tard, dans le volume I de ses *Mahābhārata-Studien*, Dahlmann combattit violemment les idées de son devancier et déclara inadmissible la méthode suivie par Luders [2]. Celui-ci revint à la charge en 1901 [3] après qu'il eut trouvé de nouvelles armes dans un manuscrit, en caractères *grantha*, de la Royal Asiatic Society

En dépit des dénégations de Dahlmann, on peut admettre que Luders a prouvé le caractère artificiel de la légende de Ṛśyaśṛnga, telle qu'elle est contée dans le *Mahābhārata* actuel Il semble notamment que l'envoi de courtisanes pour séduire l'ascète et les causes invoquées pour expliquer la sécheresse soient des inventions tardives. Mais il ne suffit pas, comme Luders a cherché à le faire, de rétablir l'ancien récit du *Mahābhārata* Il faut aller plus loin, remonter aux sources de la légende et expliquer comment elle s'est diversifiée dans un grand nombre de récits.

Au premier chant du *Rāmāyaṇa* l'histoire de Ṛsyaśṛnga commence immédiatement après le *sarga VIII* qui montre le roi Daśaratha, privé de postérité et désireux d'obtenir un fils. Au *sarga XI*, c'est afin d'obtenir un descendant mâle que Daśaratha vient trouver Romapāda et lui demande Ṛsyaśṛnga Après son entrée dans Ayodhyā, celui-ci est introduit dans le gynécée et les reines deviennent enceintes Dès lors, l'idée s'impose à notre esprit que Ṛsyaśṛnga n'est pas étranger à cet

(1) Cf *Nachr K G W zu Gottingen*, 1897

(2) *Mhbh Studien*, I, p XXXIV

(3) *Zur Sage von Ṛsyaśṛnga*, *Nachr K G W zu Gottingen*, 1901, p 28-56

événement, plus précisément, qu'il est le véritable père de Rāma et des autres princes

Sans doute, le poème nous apprend que Daśaratha eut des fils parce qu'il avait célébré l'*aśvamedha* et aussi parce que Viṣṇu s'incarna dans le sein des reines. Ces explications sont probablement superfétatoires elles ont dû être ajoutées tardivement à la légende de l'homme-cerf

Déjà plus haut[1], en comparant les traditions relatives aux princes issus du Cerf ou du Cheval divins, il nous a paru que l'*aśvamedha* contenait, dans un cadre indo-aryen, un fonds de croyances austro-asiatiques La légende de Ṛṣyaśṛnga permet de suivre le progrès des croyances Au niveau le plus ancien, la mère de Rāma est fécondée par un homme-cerf, Ṛṣyaśṛnga[2] Plus tard, cette donnée paraissant triviale et indigne du héros[3], on le fait naître par la vertu de l'*aśvamedha*, c'est-à-dire qu'il est le fils du Cheval divin, devenu lui-même un avatar de Viṣṇu Plus tard, enfin, c'est Viṣṇu en personne qui apparaît la nuit aux reines et leur fait boire un breuvage divin

En supposant que l'homme-cerf, introduit dans le gynécée, a fécondé les épouses de Daśaratha, nous n'éclairons pas seulement le plan général du *Bālakānda*, du même coup, nous rendons possible une interprétation d'ensemble de l'histoire de Ṛśyaśṛnga

La plupart des versions laissent apercevoir un certain rapport entre ces trois faits séduction du solitaire, fin de la sécheresse, procréation d'un ou de plusieurs fils. Mais aucune n'indique clairement le lien nécessaire qui unit ces événements

(1) Cf *supra*, p 328

(2) Notons que Dasaratha, père putatif de Rāma, est lui-même fils d'Aja «le Bouc» (*Rāmāyaṇa*, I, 70, vers 43)

(3) Le rédacteur du chant I a poussé l'intolérance jusqu'à éviter de mentionner la gazelle, mère de Ṛśyaśṛnga

Autant de récits, autant de causes invoquées pour expliquer la sécheresse On voit mal pourquoi ce fléau cesse après l'arrivée de Rśyaśrnga au palais Comment la débauche d'un solitaire peut-elle apaiser les dieux irrités ou rendre inefficace une formule magique déjà prononcée?

La plupart des conteurs mettent au premier plan la sécheresse et rejettent dans l'ombre les faits sexuels. Il faut accorder à ceux-ci plus d'attention, comme le chant I du *Rāmāyaṇa* y invite

Dans les sociétés inférieures, les phénomènes atmosphériques et l'activité humaine sont étroitement liés Qu'un sorcier verse de l'eau sur la terre, ce rite peut causer la pluie. D'autre part, il y a un lien magique entre la pluie qui féconde la terre et le liquide spermatique qui imprègne la femme A ce stade de l'évolution religieuse, le coït d'un ascète et d'une reine suffit à provoquer la pluie et à féconder toutes les concubines[1] Inversement, la continence prolongée d'un homme doué de

[1] W F Albright a montre que l'histoire de Rsyasrnga présente de curieuses analogies avec le mythe babylonien de Sumugan-Engidu «We may reconstruct the myth of Sumugan very plausibly, after making the necessary alterations in the form found in GE The king sends a courtesan to seduce the god or hero of fertility, with sexual union the charm is broken, and rain returns to the land Whether this was the exact form of the myth or not is, of course, doubtful, it is however, evident that all the elements are here from which precisely such a tale as the Rsyasrnga-story may be derived in the most natural way Jensen is certainly wrong in seeing here a direct loan from GE, as the gazelle-mother does not occur in the latter But it is very probable that our story goes back eventually to a Mesopotamian origin, in no other case that I have seen is the likelihood so great Indologists who regard all Hindu fiction as autochtonous would do well to read Gaston Paris' posthumous monograph on the origin and diffusion of the «Treasury of Rhampsinitus» (*J A O S*, 40, p 331) J'ai déjà indiqué ailleurs que le contact s'était établi dès une époque très ancienne entre la civilisation babylonienne et les populations anaryennes de l'Inde (*Bull Soc Ling*, XXVII, 218-229) Dès lors, on s'explique aisément que l'histoire de Rsyasrnga ait pu être commune aux populations babyloniennes et austro-asiatiques avant de passer dans le folklore indo-aryen

grands pouvoirs magiques peut déterminer la sécheresse et la stérilité des femmes[1].

Envisagée sous cet angle, l'histoire de Ṛśyaśṛnga présente de grandes analogies avec un thème fréquent dans le folklore indien, celui de l'ascète qui, par la rigueur de son *tapas*, devient une menace pour l'ordre établi et qu'il est urgent de séduire pour éviter les pires calamités. A la base de toutes ces histoires, on trouve une notion très réaliste du *tapas*. Par la chasteté prolongée, l'ascète accumule une énergie calorifique qui cause la sécheresse et la stérilité, oppresse les hommes et les dieux et finirait par devenir intolérable si une femme rusée n'y mettait un terme.

Qu'à l'époque ancienne, ce rôle important ait été tenu par les reines, nous n'avons aucune raison d'en douter. L'histoire de Kalmāsapāda[2] offre une situation analogue : ce roi, privé de postérité, n'hésite pas à appeler un ṛṣi qui le supplée auprès de la reine[3]. Avec le temps, ces traditions ont fini par sembler attentatoires à la dignité royale. Les conteurs ont donc substitué la fille du roi à son épouse légitime, plus tard enfin, comme l'a bien vu Lüders, des courtisanes ont remplacé la fille du roi. L'état le plus ancien de la légende se laisse encore deviner dans le Bālakānda du Rāmāyana. Mais suivant la plus ancienne rédaction du Mahābhārata, Ṛśyaśṛnga était séduit par la propre fille de Daśaratha[4]. Enfin, dans la plupart des récits actuels, les gestes lascifs sont faits par des courtisanes et le ṛṣi épouse ensuite la princesse, selon les rites.

(1) Il ne semble pas que les théoriciens aient bien vu le rôle de cette croyance dans les institutions matrimoniales.

(2) Cf. Watanabe, *The story of Kalmāsapāda and its evolution in Indian literature*, Journ. Pali Text Soc., 1909, 236-310.

(3) *Mhbh.* I, 122, 4737.

(4) Lüders, *Nachr. Gött.*, 1901, p. 30. Comme le diascevaste du Mahābhār., Aśvaghoṣa raconte encore que Ṛśyaśṛnga a été séduit par la princesse, cf. *Saundarananda*, éd. E. H. Johnston, VII, 34.

On s'écartait ainsi de la rude et grossière donnée primitive En même temps on oubliait la vraie cause de la sécheresse et conteurs de s'ingénier à en découvrir les motifs Les uns veulent que le roi ait commis une faute D'autres mettent en cause son chapelain D'autres encore incriminent Ṛśyaśṛnga qui, dans un accès de colère, aurait prononcé une malédiction La diversité de ces prétextes trahit l'embarras des écrivains en présence d'une situation dont l'origine avait cessé de leur être intelligible

VI

Le cerf d'or et le Cakravartin

La légende de Ṛśyaśṛnga, telle qu'on vient de l'interpréter, achève l'apothéose du cerf et l'élève au rang suprême Cet animal, après avoir été l'emblème religieux d'un clan, puis le génie tutélaire d'une famille royale, apparaît maintenant l'égal des plus grands dieux il est clair, en effet, que l'être mythique, transposé dans la légende sous le nom de Ṛśyaśṛnga, n'est pas inférieur à Visnu qui l'a remplacé dans le récit du Bālakānda L'analogie est même saisissante entre Visnu, dieu solaire, et le cerf d'or qui, dans un conte tiré du *Vinaya* des *Mahāsāmghika*, prend son essor chaque matin, comme un oiseau lumineux

La première épouse du roi de Bénarès, étant montée un matin sur une haute tour, vit un cerf couleur d'or qui venait du Sud et se rendait vers le Nord à travers les airs Elle désira d'avoir sa peau pour s'en faire un coussin

Le roi convoqua les chasseurs de tout le royaume et leur dit «Il me faut promptement la peau du cerf couleur d'or» Mais aucun d'eux n'avait jamais vu cet animal

Un des chasseurs, qui était habile à la divination relative aux animaux sut que ce roi des cerfs residait dans le Sud et que l'endroit ou il man-

geait était dans le Nord. Cet homme prit donc son arc et ses flèches, se dirigea vers le Nord et arriva aux Montagnes Neigeuses.

Dans cette région demeurait un *ṛṣi* qui dit au chasseur : «Au sud de cette montagne est un *nyagrodha*; un roi des cerfs couleur d'or vient souvent en volant se poser dessus; puis, quand il s'est rassasié des feuilles de cet arbre, il s'en va.»

Le chasseur se rendit au pied de l'arbre, se mit en embuscade et vit le roi des cerfs qui venait à travers les airs et qui se posa sur le *nyagrodha*. Son corps répandait une clarté qui illuminait les gorges de la montagne.

Pour pouvoir capturer le cerf, le chasseur enduisit de miel les feuilles du grand arbre. Quand l'animal vint pour manger, il se laissa guider par le miel, mangea les feuilles qui en étaient enduites et descendit graduellement jusqu'à l'endroit où le chasseur avait disposé un filet. Alors il fut pris.

Pour faire apprécier son mérite, l'homme se garda de tuer l'animal et revint en tenant le cerf prisonnier avec un licou.

Quand la reine aperçut le cerf, elle se mit à sauter de joie. Emportée par l'intensité de son affection, elle s'avança et tint embrassé le roi des cerfs, mais à cause de la gravité des souillures de son cœur, ce geste fit que la couleur d'or de ce roi des cerfs disparut sur le champ.

La reine dit : «Ce cerf n'est plus qu'un animal sans beauté, qu'on le relâche et qu'il s'en aille.» [1]

J'aurai, plus tard, l'occasion de montrer que ce récit s'apparente à une longue série de contes où l'animal couleur d'or est l'oiseau solaire. L'intérêt particulier de ce fragment vient de ce que le cerf d'or s'y montre en pleine métamorphose : par certains côtés il ressemble encore à l'animal royal des Sālva; par d'autres, il est tout pareil à l'oiseau solaire; son aventure enfin présente d'évidentes analogies avec celle de Ṛśyaśṛnga.

Comme le soleil, il s'élève chaque matin au-dessus de l'horizon et traverse complètement le ciel pour redescendre enfin

[1] E. Chavannes, *Cinq cents contes*, n° 341, extrait du *Vinaya* des *Mahāsāṃghika*, Trip., éd. Tokyo, XV, 8, p. 4a-5b.

du côté opposé, vers la cîme des arbres. Il est vrai qu'il se dirige non de l'Est à l'Ouest, mais du Sud au Nord. C'est sans doute un rappel des habitudes du *śarabha* qui, suivant la légende, se retire dans les Montagnes Neigeuses, c'est-à-dire dans la région du Nord.

L'épisode de la capture par le chasseur paraît être une adaptation d'un vieux mythe destiné à expliquer pourquoi l'animal céleste a été contraint de descendre sur la terre, descente qui se renouvelle chaque soir. Des mythes analogues s'observent sur les côtes et dans les îles de l'océan Pacifique[1].

La reine, en prenant dans ses bras l'animal chaleureux, lui fait perdre aussitôt son éclat. Allusion évidente à la déchéance de l'astre du jour qui, après avoir illuminé le monde perd finalement sa force et sa lumière. Dès lors la légende de Ṛśyaśṛnga prend une signification nouvelle qui prolonge et complète l'interprétation proposée plus haut. L'être mythique humanisé sous l'apparence d'un homme-cerf, dont l'ardeur desséchait le monde jusqu'au moment où il fut séduit par une femme, n'est pas différent du Cerf d'or qui perd son éclat lumineux dans les bras de la reine de Bénarès.

Ainsi l'emblème d'une tribu, après s'être changé en un animal divin, tendait à s'identifier au Soleil. La première phase de cette métamorphose a paru pouvoir s'expliquer par l'organisation de confédérations guerrières. La constitution de groupements plus étendus n'a-t-elle pas été également en relation avec le progrès des idées religieuses?

[1] Dans la mythologie polynésienne, c'est avec des cordes que Maui parvient à maîtriser le soleil (Danzel, *Sagen und Legenden der Sudsee-Insulaner*, p. 33). Ailleurs, c'est généralement un archer qui tue les multiples soleils et réussit à dompter l'unique soleil survivant (Ed. Erkes, *Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen*, in *T'oung Pao*, année 1925-1926, n° 1, p. 32 et suiv.).

La tradition bouddhique fait naître en même temps que Śākyamuni quatre Cakravartin Prasenajit à Śrāvastī, Bimbisāra à Rājagrha, Udayana à Kauśāmbī, Pradyota à Ujjayinī[1] Cette tradition qui a de grandes chances d'être antérieure à Aśoka, tend à prouver l'existence de Cakravartin ayant un pouvoir limité puisque chacun d'eux possédait au plus le quart de l'Inde septentrionale S'il faut en croire les chroniqueurs bouddhiques, il y aurait donc eu, avant Aśoka, des Rois à la Roue commandant à un certain nombre de rāja locaux, et, à partir des Maurya, des souverains régnant, au moins théoriquement, sur toute l'étendue du Jambudvīpa

Il est probable que la roue du Cakravartin n'était pas un symbole ayant un sens unique elle pouvait, suivant les cas, évoquer la roue d'un char, le *cakra* qu'on lançait dans le combat, et aussi le disque solaire Mais personne ne soutiendra sérieusement que les deux premières significations eussent autant d'importance que la dernière Quelle que fût la raison qui fit d'abord choisir l'emblème du *cakra*, il n'est pas douteux que le Cakravartin n'ait fini par s'identifier aux héros solaires, rois et héros étant considérés comme des incarnations d'un grand dieu.

On conçoit, dans ces conditions, que le progrès des idées religieuses ait été intimement lié à celui des institutions politiques Le rapport entre ces deux séries de faits apparaîtrait même plus clairement encore si le rituel post-védique avait été l'objet d'une recherche systématique Malheureusement la plus grande partie de ce domaine est encore peu connue et nous devons nous borner à des remarques sommaires[2]

Dans l'Introduction à son édition du *Mantrapātha*[3], M Win

(1) Cf Rockhill, *Life of the Buddha*, p 16

(2) *L'aśvamedha* a été récemment étudié par M. Dumont Les autres sacrifices devraient être l'objet de monographies analogues

(3) *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, P VIII, Introduction, p XLVI

teinitz a signalé une stance curieuse qui était chantée chez les Sālva [1], à l'occasion du Sīmantonnayana

Yaugandharir eva no rājeti Sālvīr avādisuh /
vivṛttacakrā āsīnās tīrena Yamune tava //

(*Mantrapātha*, II, 11, 12)

« Yaugandhari est notre roi », dirent les femmes Sālva assises sur tes rives, ô Yamunā, en tournant la roue

A propos de ce passage, M Winternitz déclare « It is simply impossible to know the exact meaning of this verse, which must originally have formed part of a longer ballad, of which only this one verse has come down to us Yet thus much is certain that Yaugandhari is the name af a king of the Sālvas, a tribe that must have been living somewhere near the Yamunā »

Ce texte est, en effet, de nature à prouver que des Sālva étaient établis à proximité de la Yamunā, à l'époque où se place la rédaction du *Mantrapātha*, ce qui d'ailleurs n'était pas incompatible avec la domination sur les vallées du Haut-Penjab D'autre part, la stance II, 11, 12, serait, à mon sens, beaucoup moins obscure, si, au lieu d'y voir uniquement un fragment d'une ballade, on la considérait comme contenant une formule rattachée à un rite déterminé

Quel qu'ait pu être son emploi dans le rituel domestique, il est clair qu'une formule comme « Yaugandhari est notre roi » pouvait être chantée lorsqu'on proclamait un nouveau roi et qu'elle était par conséquent à sa place dans la cérémonie qui, chez les Sālva, tenait lieu du *vājapeya*

Cette conjecture paraîtra moins hardie si l'on observe que la célébration du *vājapeya* comportait une course de chars pen-

[1] Cf *Āpastamba-gṛhya sūtra* 14, 4-6

dant laquelle, d'après certaines autorités, on faisait tourner vers la droite une roue placée au sommet d'un poteau, tandis que le *brahman*, monté sur cette roue, chantait trois fois le *vāginām sāman*[1]. Le rite accompli chez les Sālva est nettement comparable à celui du *vājapeya*, car on y retrouve les mêmes éléments : une formule chantée pendant qu'on fait tourner une roue.

Si le rapprochement que nous venons de faire est justifié, la stance du *Mantrapātha*, II, 11, 12, serait une allusion à une forme particulière du *vājapeya* qui se serait conservée chez les Sālva.

On demandera peut-être comment un rite aussi solennel a pu passer dans le rituel domestique. Rappelons ici que le symbole de la roue avait des valeurs diverses. Une énigme védique bien connue identifie la roue à l'année : «Une seule roue a six moyeux, douze rayons, trois cents soixante chevilles, qu'est-ce que cela?»[2]. Entre autres significations, la rotation de la Roue du Temps pouvait donc suggérer la notion de durée[3] et par conséquent constituer un rite procurant la longévité. D'où l'emploi de cette pratique au bénéfice des rois et des hommes ordinaires.

Ainsi des rites qui ont survécu longtemps chez les populations anaryennes seraient susceptibles d'expliquer certains

(1) A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 142.

(2) L'antique symbolisme de la Roue du Temps a sans doute été voilé dans le cérémonial du *vājapeya* par une conception différente : la roue ne représente pas seulement l'année, elle peut encore être considérée comme la somme des parties de l'espace parce que ses rayons sont tournés dans toutes les directions. Le *vājapeya* étant destiné à conférer la domination universelle, la conception de la Roue de l'Espace a naturellement prévalu sur celle de la Roue du Temps, d'où l'emploi répété du nombre 17 dans la cérémonie d'investiture. Dix-sept représente l'espace entier : 1 (centre) + 4 × 4 (points cardinaux et leurs subdivisions).

(3) Sur le cours du temps comparé à la rotation d'une roue, références dans Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, 1928, p. 36, n. 1.

traits du cérémonial indo-aryen. D'autres survivances du même ordre peuvent encore aider à expliquer les pratiques qui accompagnaient le sacre du Cakravartin.

La chronique siamoise de *Suvanna Khamdeng* s'ouvre sur un récit qui retrace d'abord les origines du monde et qui est une sorte de *purāna* encombré de noms indiens[1].

On voit d'abord comment le Porc mythique qui, à l'origine du monde, fouillait le sol dans la région du Nord[2], devint successivement Dhattaratha[3] puis Suvanna Khamdeng, fils du P'raya Côranī.

Un jour Visukamma[4] se metarmorphosa en un Tharai Khăm, c'est-à-dire en un Cerf d'or et il se tint dans le parc du P'raya Côranī.

Avisé par le gardien du parc, P'raya Côranī voulut cerner l'animal afin de le capturer vivant. Mais il échoua dans cette entreprise et prescrivit à son fils Suvanna Khamdĕng de se lancer à la poursuite du Tharai Khăm et de le prendre vivant.

Suvanna Khamdeng assembla une armée de vingt mille hommes dont il choisit trente-deux des plus agiles et des plus rapides à qui il fit ceindre la tête d'un haut turban ayant la forme des oreilles et des cornes du Tharai. Il leur fit mettre des pagnes de la couleur de cet animal, l'extrémité retenue de telle façon qu'elle retombait comme la queue d'un cerf. Chacun des autres prit un lacet.

Les trente-deux hommes guidèrent l'armée sur la trace du Tharai Khăm. Les poursuivants ne s'arrêtaient qu'à la nuit. Quand ils dormaient, le Tharai Khăm dormait aussi. Au moment qu'on allait l'atteindre, il disparaissait de nouveau. La poursuite dura deux ou trois mois sans qu'on pût une seule fois lui jeter le lacet.

Alors Suvanna Khamdeng demanda des renforts à son père. Celui-ci ordonna aux dignitaires de lever autant d'hommes de troupe qu'il y a de graines de sésame dans trois charges de cheval et de grains de millet dans trois sacs. A leur arrivée, on recommença la poursuite et on chassa

(1) *Annales du Siam*, 1re partie, trad. C. Notton, Paris, 1926, p. 1 et suiv.

(2) Comparez le mythe de Visnu, qui, sous la forme d'un sanglier, souleva la terre submergée.

(3) Dhrtarāstra.

(4) Ce nom correspond à Visvakarman et désigne l'architecte divin.

le Tharai Khăm jusqu'à la base de la montagne Ăng Salong. Là, la dame In Iáo apprenant que Suvanna Khamdeng menait les poursuivants, sortit pour le voir et l'aperçut. A sa rencontre elle fut éprise d'amour pour lui et ils échangèrent des propos d'amour. Ils s'aimèrent, elle l'invita à venir dans la grotte où elle demeurait et ils goûtèrent au plaisir d'aimer.

L'armée, après avoir campé très longtemps en ce lieu, se remit en marche sous la conduite de Suvanna Khamdeng. Traversant les forêts, ils arrivèrent près de la base du mont Usupabatta. Là, le Tharai Khăm disparut et on ne le revit plus. On fit un camp en ce lieu et on y installa Suvanna Khamdĕng au milieu.

Notons d'abord que ce récit n'est pas spécifiquement tai. Une légende, chez les Wa, attribue à Mang Rai le fait d'avoir poursuivi un cerf d'or quand il fit la conquête du territoire de Xieng Tŭng[1]. Or les Wa parlent une langue qu'on classe dans la famille austroasiatique et ils représentent certainement, en Indochine, un élément ethnique des plus anciens. L'analogie de ces traditions et d'autres qui sont éparses dans le folklore indien pourrait faire croire à une origine purement aryenne, mais les faits déjà étudiés dans ce mémoire tendent plutôt à prouver que nous avons affaire à un vieux fonds de croyances austroasiatiques modifié par la civilisation indo-aryenne et adopté finalement par les chroniqueurs siamois pour rehausser les figures de leur histoire.

Un point important est le fait que P'raya Côranī, qui n'est encore qu'un chef de tribu[2], poursuit le cerf d'or dans son enclos et devient le fondateur d'une dynastie. Ensuite, son fils qu'on nous représente comme un souverain puissant, incarnation du Sanglier mythique, chasse le Cerf d'or sur un vaste territoire. Cette chasse n'était-elle pas un rite permettant de s'élever de la condition de *rāja* au rang de souverain suprême?

[1] Cf. *Gazetteer*, I, p. 518, cité par NOTTON, *Annales du Siam*, I, p. 4, n. 1.

[2] Cf. dans la Chronique de Suvanna Khamdeng le nom de P'raya Côraṇī (< de *caura* « voleur »?) attribué au premier roi de la dynastie.

On s'expliquerait alors la formule énigmatique du Jātaka n° 483 suivant laquelle celui qui capture un *sarabha* acquiert la puissance du roi des dieux, autrement dit obtient la royauté universelle

En même temps s'éclaire la coutume singulière relatée dans le quatorzième récit de *Nang Tantrai* Le prince des Madra qui gardait un troupeau de cerfs dans son parc et égorgeait le Roi des Cerfs pour se substituer à lui ressemble étrangement à P'raya Côranī et à Suvanna Khamdeng

Le récit de *Nang Tantrai* nous avait fait songer à la poursuite du Cheval divin, qui, dans le rituel de l'*aśvamedha,* s'achève par l'union du cheval et de la reine Dans la Chronique de Suvanna Khamdeng, la chasse au Cerf d'or rappelle encore, trait pour trait, la longue poursuite du Cheval dans l'*aśvamedha* L'épousée n'y fait pas défaut, car Suvanna Khamdeng, ayant chassé plusieurs mois l'animal divin, rencontra la Dame In Láo qui l'emmena dans sa grotte « où, suivant leur fantaisie, ils goûtèrent au plaisir d'aimer »

Dans le récit de *Nang Tantrai,* le prince des Madra prend la forme du Cerf, chef du troupeau, ce que le conteur explique en disant que le prince tue l'animal et fait entrer son âme dans le corps de la victime J'ai suggéré qu'il devait y avoir là une sorte de mascarade où des hommes conduits par leur roi dansaient, déguisés en cerfs La Chronique de Suvanna Khamdĕng justifie minutieusement cette induction « Il assembla une armée de vingt mille hommes dont il choisit trente-deux des plus agiles et des plus rapides . à qui il fit ceindre la tête d'un haut turban ayant la forme des oreilles et des cornes du Tharai Il leur fit mettre des pagnes de la couleur de cet animal, l'extrémité retenue de telle façon qu'elle retombait comme la queue d'un cerf »

Il semble bien que la chasse au Cerf d'or soit la transcription légendaire d'un scénario analogue à celui qui est à la base

du rituel de l'*aśvamedha* Sans tenir compte des indications numériques destinées, dans la Chronique, à grossir les événements, voici comment on peut se représenter les choses Le roi réunit une troupe de chasseurs et se met à leur tête Ils donnent la chasse à un groupe d'hommes agiles et rapides déguisés en cerfs, conduits par un chef qui est le Cerf d'or Après une longue poursuite, le roi le rejoint et l'immole Puis il se revêt de ses dépouilles et, ainsi métamorphosé, s'unit à la reine

La valeur de ce schéma ne pourra être définitivement établie que par une étude comparative du *vājapeya*, de *l'aśvamedha* et du *puruṣamedha* Une enquête de cette importance ne saurait évidemment trouver place dans le cadre de ce mémoire Il suffira d'indiquer en terminant que le scénario rituel et les conceptions mythiques que nous avons reconstitués sont parfaitement cohérents

Le mythe du Cerf d'or, sous sa forme la plus évoluée, apparaît comme un cycle fermé l'animal solaire prend son essor et s'élève dans les cieux tandis que croissent ses forces et sa chaleur Il finit cependant par tomber dans les lacets du chasseur et sa splendeur s'éteint dans les bras d'une femme jusqu'à l'aube où il reprendra une vigueur nouvelle

Les théoriciens de la royauté universelle ont tiré parti de ce mythe pour fonder en droit la puissance de fait d'un monarque Ils ont voulu identifier le Roi des rois au Dieu des dieux dont l'animal solaire est la manifestation la plus glorieuse Pour y réussir, ils ont figuré solennellement la carrière du dieu en y insérant un sacrifice qui permettait au roi humain de se substituer au dieu immolé Par l'effet de la chasse mimée et du sacrifice qui la suit, l'apothéose du roi est consommée et les fils qu'il procrée dans la scène finale sont de vrais fils de dieu, capables d'assurer le prestige et la pérennité de la dynastie

VII

Conclusion

Cakravartin et Dieu suprême sont deux notions cardinales dans l'histoire de la civilisation indienne. Comment, au-dessus des groupements locaux, se sont édifiés les empires? Par quel progrès, certains êtres mythiques ont-ils acquis une souveraineté universelle? Ces deux problèmes étroitement connexes dominent toute l'histoire politique et religieuse. Dans un mémoire sur *La ville du Cakravartin*, j'ai essayé de montrer que l'idée de royauté universelle, née dans les grandes monarchies du Proche-Orient, avait cheminé jusqu'à l'Inde. Mais ceci n'est qu'un des aspects de la question.

Pour suivre utilement les étapes du progrès politique et religieux, il a paru avantageux d'étudier une population déterminée. J'ai choisi les Sālva qui, après un passé obscur, surgissent brusquement à la tête d'un groupe de tribus vivant du métier des armes. On pouvait supposer *a priori* que les «confédérations guerrières» avaient réalisé une forme politique intermédiaire entre les tribus sans cohésion de la période préhistorique et les empires centralisés qui s'ébauchent à l'aube de l'histoire indienne. D'autre part, il était permis d'espérer que les Sālva, situés au moins partiellement dans ces régions du Haut-Penjab qui furent soumises de tout temps à l'influence iranienne, offriraient un champ d'observation particulièrement instructif. De l'enquête que nous avons poursuivie, et qui devra être complétée, se dégagent dès à présent quelques résultats positifs.

Tout d'abord se sont précisées les vues exposées dans une précédente monographie relative aux Udumbara. Il apparaît maintenant que, dès le début de l'ère chrétienne, la popula-

tion du Haut-Penjab était extraordinairement bigarrée Les tribus anaryennes parlant des dialectes austroasiatiques avaient été modifiées par les invasions aryennes, par la conquête achéménide et peut-être encore par d'autres mouvements de populations que l'histoire n'a pas enregistrés Au croisement de ces influences diverses s'élabora une société nouvelle où les éléments anaryens étaient sans doute encadrés par des aventuriers de sang mêlé

On vit naître des confédérations groupées sous l'hégémonie d'une famille princière et dont les chefs entretenaient des bandes armées redoutées des gens de la plaine Ainsi se créa un nouveau type d'organisation politique superposé aux anciennes tribus indépendantes et qui préparait le terrain aux futurs empires centralisés

Parallèlement à ce développement, les institutions religieuses se modifiaient peu à peu Tandis que les anciens clans anaryens gardaient leurs totems, l'emblème animal des familles puissantes prenait un caractère moins impersonnel et devenait un dieu individualisé Ainsi l'ancien totem des Sālva fut remplacé par un *śarabha* divin incarné dans le chef de la confédération

Comment ces conceptions nouvelles, nées chez des tribus de chasseurs pillards, ont-elles pu se répandre dans les communautés indo-aryennes ? Des causes multiples ont dû concourir à ce résultat Les aventuriers des marches frontières, avec leurs bandes grossies de dissidents et de hors-castes, ont pu réussir plus d'une fois à étendre leur domination sur les populations aryanisées de la plaine L'infiltration lente des idées babyloniennes, l'influence du despotisme oriental, le prestige des grands conquérants achéménides et d'Alexandre durent contribuer à légitimer les entreprises des dynastes barbares

Un droit religieux s'élabore qui prépare l'avènement du Roi

des rois L'idée première vient de la Chaldée Autour d'elle se coordonne un système de représentations mythiques soutenu par des rites appropriés, mythologie et rituel proviennent en partie des vieux cultes indigènes où s'intègrent des éléments aryens

L'ancien animal divin s'identifie au dieu suprême le *śarabha* devient un Cerf d'or, personnification de l'astre solaire Dans le même temps se réalise l'apothéose du prétendant à la monarchie universelle au moyen d'un cérémonial compliqué grâce auquel il fait tourner à son profit la Roue de l'Espace et du Temps, reproduit la marche du disque solaire, s'incarne dans le Dieu sacrifié et procrée son successeur

Les conséquences de ce grand mouvement d'idées sont d'une singulière ampleur Il prépare la royauté d'Aśoka et la souveraineté du Buddha, car l'un et l'autre sont des Cakravartin C'est pour réaliser ce type surhumain que la légende conduit Śākyamuni à Bénarès et le représente faisant trois fois tourner (1) la Roue dans le Parc aux Gazelles (2)

APPENDICE

Les origines de la dīkṣā védique

La monographie qui précède permet, jusqu'à un certain point, de prendre position dans la controverse relative aux origines de la *dīksā*

Le fidèle qui s'apprêtait à offrir un des sacrifices solennels de *soma* dont le type est l'*agnistoma*, devait se soumettre à une

(1) Dans le *vājapeya*, le *vāginām sāman* est prononcé trois fois tandis que la roue tourne

(2) Peut-on supposer que Rsipatana < * Rśyapatana ? Rappelons que Rsyasinga est devenu tardivement Rsyasrṅga et que certaines versions expliquent ce nom par « Corne de rsi »

épreuve connue sous le nom de *dīksā* A cette occasion, on élevait deux huttes, l'une pour le fidèle, l'autre pour son épouse Après s'être baigné, il entrait dans la hutte, vêtu d'une peau d'antilope noire et portant une corne d'antilope qui devait lui servir à se gratter Sa nourriture était strictement définie et, jusqu'au coucher du soleil, il devait rester dans la hutte

Hillebrandt, qui a bien vu le caractère calorifique de la *dīksā*, a rattaché ce dernier mot à la racine *dah* et a voulu prouver que la cérémonie était primitivement une épreuve préparatoire au suicide par incinération Cette ingénieuse théorie n'a guère rencontré de partisans [1]

Oldenberg, au contraire, n'a vu dans la *dīksā* qu'un rite magique analogue à ceux qu'on observe chez les populations les plus arriérées « il n'est pas douteux que la *dīksā* ne nous reporte à un type traditionnel de sorcellerie primitive on y reconnaît tous les caractères des rites encore usités parmi les peuplades sauvages ou demi-sauvages pour provoquer un état extatique propre à établir la communication avec les dieux ou les esprits Les procédés à cet effet sont constants immobilité contemplative en un lieu solitaire, réclusion dans une cachette où ne sauraient atteindre les agents de troubles, macérations corporelles de toute sorte, bains de vapeur et surtout jeûnes, car « ventre toujours plein n'a pas d'yeux pour le mystère », disent les Zoulous . Chez les indigènes de la côte nord-ouest de l'Amérique, le sorcier invité à une fête s'y prépare en jeûnant jusqu'à l'inanition et s'enfermant dans le coin le plus sombre de sa hutte, car l'usage exige qu'il comparaisse hâve et décharné . Cette retraite dans l'obscurité, ce confinement sous une peau de bête relève sans doute de l'ensemble de mesures préventives, développées à l'infini dans le culte primitif,

[1] HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur*, p 125-126

qui ont pour but de protéger les suppliants contre toutes les influences nocives dans les occurrences particulièrement solennelles ou hasardeuses Ce motif, toutefois, ne paraît pas le seul il s'accompagne dans la *dīksā* primitive, du motif de l'échauffement, qui s'efface dans les descriptions actuelles du rite rajeuni La peau d'antilope, le voile sur la tête, le voisinage du feu autant de procédés calorifiques »[1]

V Henry[2], désireux d'établir l'origine aryenne de la *dīksā*, a critiqué cette explication et en même temps a fait faire un progrès considérable à l'interprétation du rite «Il est bien certain que l'approche des dieux est omineuse aussi le sacrifiant se prémunit-il contre elle, en devenant lui-même, par la *dīksā* «l'un des divinités» (*sic*), mais comment la *dīksā* lui confère-t elle cet exhorbitant privilège, sinon précisément — son rituel en fait foi — en accumulant en lui la plus grande somme possible de cette chaleur qui est l'attribut insigne des personnages thermiques que sont les dieux supérieurs? Quant au motif de l'extase, les textes ne nous en disent rien, et pour cause personnellement, le sacrifiant n'en a que faire, il n'est qu'un vulgaire laïque qui ne saurait acquérir de science supérieure et qui n'en a pas besoin pour jouer son rôle, puisque ce rôle se borne à exécuter docilement dans le sacrifice ce que lui font dire et faire les officiants qui d'un bout à l'autre le guident par la main »

Après avoir ainsi critiqué la théorie d'Oldenberg, V Henry essaie d'expliquer la *dīksā* en partant de la simple constatation que la chaleur est principe de vie «Le sacrifiant se confine dans une hutte c'est pour que le vent ne lui enlève rien de sa chaleur Il se couvre d'une peau d'antilope noire c'est

(1) OLDENBERG, *La Religion du Véda*, trad Henry, p 342-343 et p 342, n 2

(2) *Physique Védique*, J A, 1905, II, p 404 et suiv, et cf V HENRY et CALAND, *L'Agnistoma*

pour la concentrer et l'accroître, s'il transpire à ce régime, il dira une prière. Il ne se nourrit que de lait, aliment naturellement chaud de la chaleur vitale elle-même. Ce lait est cuit et, du moins vers la fin de l'épreuve, à peu près aussi chaud qu'on le peut supporter. Le patient « retient sa voix » : c'est qu'en parlant il émet du *prāna*, et que le *prāna* est identique ou intimement associé au *tapas*. Pour la même raison, il ne doit point cracher, car tout ce qui est en lui fait partie intégrante de son *tapas*, dont rien ne doit se perdre, à telles enseignes qu'on lui prescrit une pénitence pour chacune de ses excrétions..... Peut-être, pour mettre à l'épreuve notre critérium, voudra-t-on savoir de surcroît pourquoi le futur sacrifiant doit, s'il lui démange, ne se gratter qu'avec une corne d'antilope suspendue à sa ceinture..... La notion de chaleur appelle irrésistiblement celle des entités thermiques, dont la plus grande est le dieu-soleil. La sacrifiant est un embryon chaleureux recouvert d'une peau noire, le soleil aussi, avant son lever, dans une enveloppe de ténèbres. Tout à l'heure l'un et l'autre se lèveront pleins de vie, dépouillant leur vêtement sombre. D'autre part, si c'est de force génératrice qu'il s'agit, on sait quelle est à cet égard la réputation méritée du bouc et de ses congénères, si c'est de chaleur solaire, le soleil est une antilope, et le sacrifiant aussi par conséquent, à preuve son pelage du moment. Or il ne faut pas une longue observation pour s'apercevoir que les capridés se grattent avec leur corne. Concluons donc : le sacrifiant ne doit se gratter qu'avec une corne d'antilope. »

Tout occupé qu'il était à prouver contre Oldenberg l'origine aryenne de la *dīksā*, V. Henry n'a pas bien vu que certains de ses arguments pouvaient se retourner contre lui. Sans doute a-t-il eu raison de prendre pour point de départ la constatation que la chaleur est principe de vie. Mais cette idée simple est commune aux populations sauvages et à la civilisation

védique De même, et V Henry nous en avertit en note, le « symbolisme qui représente le rayonnement solaire par un animal fauve et cornu » est connu dans bien des pays [1] Faut-il donc renoncer à choisir entre la théorie de l'origine aryenne et celle de l'origine anaryenne de la *dīksā* ?

V Henry était sur la bonne route quand il écrivait que la *dīksā* accumule dans le sacrifiant « la plus grande somme possible de cette chaleur qui est l'attribut insigne des personnages thermiques que sont les dieux supérieurs » C'est là en effet le fait capital la *dīksā* était primitivement destinée à faire de celui qui s'y soumettait l'égal des dieux supérieurs. Or en étudiant, indépendamment de la *dīksā*, les idées religieuses des populations anaryennes du Penjab, on vient de voir que le *śarabha* s'était changé en un Cerf d'or, figure du dieu suprême, et incarnation du roi divin

On aperçoit maintenant des analogies certaines entre la *dīksā* et le cérémonial de la consécration des rois L'une et l'autre réalisent l'apothéose d'un mortel qu'elles changent en un cervidé chaleureux afin de l'égaler au soleil Il est donc tentant d'assigner la même origine aux deux cérémonies Toutefois cette assimilation ne va pas sans difficultés

Est-il possible que certains rites, qui faisaient partie tout d'abord d'un cérémonial d'investiture, se soient transformés en une épreuve préliminaire au sacrifice de *soma* ? Nous avons déjà supposé que le rite consistant à tourner la roue pendant la proclamation d'un roi avait fini par entrer dans le rituel domestique La formule qui était chantée à cette occasion nous fournit encore une indication précieuse « Yaugandhari est notre roi », chantait-on chez les Sālva. « Soma est notre roi », disait-on chez les brahmanes [2] La royauté de Soma ex-

(1) *J A*, 1905, II, p 408, n 1

(2) *Mantrapātha*, II, 11, 13, cf *Hir*, II, 1, 3, *Āśv*, I, 14, 7, *Pār*, I, 15, 8

plique suffisamment le transfert de certains éléments rituels d'une cérémonie dans l'autre. On comprend que les brahmanes, désireux de rehausser la pompe de l'*agniṣṭoma*, aient eu recours à d'anciennes pratiques très solennelles.

Malgré cette transposition, il ne semble pas que la *dīkṣā* se soit modifiée profondément. Elle est restée ce qu'elle paraît avoir été dès l'origine une épreuve préparatoire à une grande fête religieuse. Elle identifie le fidèle au soleil, elle représente la vie du *śarabha* embryonnaire prêt à renaître avant son ascension dans la lumière.

En somme, la cérémonie d'investiture des anciens Cakravartin consistait probablement en un grand drame liturgique, qui se diversifiait suivant les régions, dont nous n'avons nulle part une description complète, mais dont on peut reconstituer les épisodes principaux. Le premier acte était sans doute la veillée préparatoire à la chasse royale, il paraît s'être transformé en une épreuve préliminaire au sacrifice de *soma*. D'autres épisodes se sont également incorporés dans les sacrifices brahmaniques *aśvamedha*, *vājapeya*, etc., tandis que certaines scènes, qui avaient cessé d'être jouées, ne nous sont plus connues que par des contes.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1929

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain Lévi, *président*

Étaient présents

M[lles] Gallaud, Lalou, princesse Murat, M[me] Stchoupak, MM Basmadjian, Bouvat, Contenau, Dussaud, Eisler, Faddegon, Ferrand, Humbert, Jean, Lefèvre-Pontalis, Macler, de Maydell, Meillet, Minorsky, Nau, Nikitine, Nyberg, Riza Nour Bey, des Rotours, Saubin, Sidersky, Vosy-Bourbon, *membres,* Benveniste, *secrétaire*

Le procès-verbal de la séance du 14 décembre 1920 est lu et adopté

Est élu membre de la Société

M J Barthoux, présenté par MM Foucher et Ferrand

M Nau rappelle à l'occasion de Job, xxxix, 13, qu'on a vu dans ce verset deux oiseaux mythiques le Kenpai-Saβohîn chez les Syriens (ancêtre de l'Anka et du Ruχ) et le coq sauvage dans le Talmud Il signale les différentes mentions du premier que l'on trouve dans la littérature syriaque

Observations de MM Lévi, Eisler, Ferrand et Sidersky

La séance est levée à 6 heures et demie

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1929

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M Sylvain LEVI, *président*

Etaient présents

Mlles GALLAUD, LALOU, princesse MURAT, Mme STCHOUPAK MM AESKOLY-WEINTRAUB, BARTHOUX, BÉRIDZÉ BLOCH, BOREUX BOUVAT, COHEN, CONTENAU, FADDEGON, FERRAND, GIESELER, HANNIBAL, LEFÈVRE-PONTALIS, MARÇAIS, MEILLET, MORET, NYBERG, PELLIOT, DES ROTOURS, SAUBIN, SIDERSKY, TAKAICHVILI, VOSY-BOURBON, *membres*, BENVENISTE, *secrétaire*

Le procès-verbal de la séance du 11 janvier 1929 est lu et adopté

Est élu membre de la Société

M H R DIWEKAR, présenté par Mme STCHOUPAK et M FOUCHER

M LE PRÉSIDENT rend hommage à la mémoire de deux membres éminents, récemment décédés M AYMONIER, doyen du Conseil de la Société, dont l'activité scientifique a embrassé, sous la plupart de ses aspects, le passé de l'Indochine et s'est employée avec tant d'énergie à la fondation de l'École Coloniale, M AUROUSSEAU, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, qui disparaît, jeune encore, en laissant une série de travaux qui l'ont classé parmi les meilleurs sinologues

M MINORSKY signale brièvement à la Société la découverte, par un savant russe, de nouvelles inscriptions pehlevies à Derbend (Voir l'Annexe au procès-verbal)

M J BARTHOUX retrace devant la Société la marche de ses recherches archéologiques en Afghanistan Arrivé à Kabul en 1925, il débute par quelques fouilles dans le Kapiça, puis entreprend l'exploration du Badaχšān après une tentative infructueuse de recherches au voisinage de Djellalabad Par Bāmiyān, il gagne le Turkestan, relevant sur son itinéraire les vestiges qu'il rencontre des anciennes occupations Trois importantes stations sont repérées dans le Turkestan, et, dans le Badaχšān, les emplacements des anciennes mines de rubis balais et de lapis-lazuli De retour, il engage de nouvelles fouilles à Hadda et c'est le résultat de ces dernières, ainsi que de ses méthodes, qu'il expose à la Société

La séance est levée à 6 heures et demie

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL

DÉCOUVERTE D'INSCRIPTIONS PEHLEVIES À DERBEND

On sait que le nombre des documents épigraphiques en moyen persan est extrêmement restreint M Herzfeld a récemment donné une nouvelle édition de treize inscriptions principales dont il a tiré des enseignements aussi importants que variés

Nos confrères, les iranisants surtout, seront contents d'apprendre qu'une nouvelle série d'inscriptions sassanides a été découverte dans une région entièrement négligée jusqu'à présent, notamment à Derbend au Daghestan Les trouvailles ont été faites au cours de plusieurs expéditions organisées par MM Pakhomov, Orbeli et Spasski dans l'été de 1928

Près du célèbre mur de Derbend, — lequel également a été soumis à un nouvel examen archéologique, — on a trouvé une dizaine d'inscriptions pehlevies, chacune de 5 à 7 lignes, et une autre dizaine d'inscriptions, d'une ligne seulement Selon une communication personnelle de M Pakhomov, connaisseur émérite de la numismatique caucasienne, les inscriptions doivent appartenir au VIIe siècle de notre ère, époque pour laquelle les documents épigraphiques faisaient encore défaut Les inscriptions vont paraître prochainement dans les publications de la Société scientifique de Bakou [1]

L'existence des inscriptions était connue d'explorateurs tels que Bartholomaei, Khanykov, Komarov, mais tantôt leurs copies étaient mauvaises, tantôt les matériaux recueillis ont été égarés à la suite de la mort de ces savants, et jusqu'en 1928 personne n'avait reparlé de ces monuments [2]

(1) Le travail de M Pakhomov, accompagné du déchiffrement préliminaire des inscriptions par notre confrère M H S Nyberg, a paru dans les *Izvestiya obšč obsledov i izučeniya Azerbayana*, 1929, n° 8, fasc V, 34 pages (avec un résumé en français)

(2) Un calque médiocre de l'une de ces inscriptions, trouvée en 1852 par Bartholomaei, a été publié par Khanykov dans son édition du volume VIII de *Erdkunde* de K Ritter, publié par la Société de géographie de Russie Saint-Pétersbourg, 1874, p 500

Les trouvailles de Derbend auront une importance capitale pour l'étude de l'influence des Sassanides au Daghestan. Pour n'en citer qu'un exemple, les pierres gravées existant dans le village Kobeči[1], près de Derbend, portent des traces indubitables d'influences sassanides[2].

V. MINORSKY.

SÉANCE DU 8 MARS 1929

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain LÉVI, *président*.

Etaient présents :

Mlles GALLAUD, HOMBURGER, MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, BASMADJIAN, BOUVAT, DIWEKAR, EISLER, FADDEGON, FERRAND, GROUSSET, HADJIBEYLI, JEAN, MACLER, MADROLLE, MARÇAIS, G. MASPERO, MEILLET, MINORSKY, NAU, NIKITINE, NYBERG, PELLIOT, RENOU, DES ROTOURS, SIDERSKY, STERN, TOPTCHIBACHY, VOSY-BOURBON, *membres*; BENVENISTE, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 8 février est lu et adopté.

Est élue membre de la Société :

Mme DE CROY, présentée par MM. ELISSÉEV et GROUSSET.

Au nom de M. FOUCHER, souffrant, M. Sylvain LÉVI informe la Société que l'édition, avec traduction, des Upanisads, établie par M. SENART, servira d'amorce à une série de textes orientaux édités et traduits sur le modèle de la collection classique Guillaume Budé.

M. EISLER essaye de déterminer les origines babyloniennes du culte rendu dans l'Iran au dieu du temps (Zruvân), en prenant pour point de départ l'étude de M. NYBERG (Z. D. M. G., 1928).

Observations de MM. NYBERG, SIDERSKY, MARÇAIS.

M. Sylvain LÉVI résume le conte de la pesée de l'éléphant rapporté

(1) Kubeči correspond aux Zirih-garan «fabricants de cuirasses» des auteurs musulmans, cf. le *Tuhfat al-albāb* de Gharnāṭī, *J. as.*, 1925, vol. 107, p. 84-85. En turk, *kube* veut dire «cuirasse».

(2) Voir N. IAKOVLEV, *Etudes sur le Caucase septentrional*, *J. as.*, 1926, vol. 109, p. 116.

dans l'Inde par une tradition jaina et en Chine par une tradition bouddhique.

La séance est levée à 6 heures et quart.

Nécrologie

MOHAMMED BEN CHENEB

La section orientaliste de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger vient de perdre l'un de ses professeurs les plus actifs et les plus distingués. Mohammed ben Cheneb est mort le 6 février 1929. A ses obsèques, qui ont eu lieu à Alger le 7 février, assistaient les principales personnalités françaises de l'Université et de l'Administration, ainsi que de nombreux amis du défunt, Français et Indigènes musulmans. Au cimetière de Sidi ʿAbdarrahmân aṯ-ṯaʿâlibi, à côté de la Médersa, où il fut enterré, plusieurs discours ont été prononcés, par MM. Martino, doyen de la Faculté des Lettres, et Yver, professeur, ainsi que par les représentants de l'Administration et des amis indigènes du défunt.

Chacun des orateurs, de son point de vue, a porté sur M. ben Cheneb un jugement flatteur; tous ont rappelé ce que fut le professeur, dévoué à sa fonction et à ses élèves, le savant infatigable, l'homme serviable et bienveillant qui disparaît après une existence entièrement consacrée à l'étude de la langue arabe et de l'Islām, suivant les conceptions et les exigences de la science moderne.

Mohammed ben Cheneb appartenait à une vieille famille indigène de Medéa. Il était né à Damiette, aux environs de cette ville, en 1869, et c'est à Médéa, à l'école primaire, qu'il avait appris le français. Laissant à ses parents et à ses frères le soin de gérer le petit domaine agricole, patrimoine familial, il avait préféré suivre sa vocation pour l'enseignement.

A 19 ans, à sa sortie de l'École normale d'Alger, il était nommé instituteur primaire (1888). Il employait aussitôt les rares loisirs que lui laissait sa fonction à l'étude de l'arabe classique et obtenait en 1894 le diplôme d'arabe de l'École supérieure des Lettres d'Alger. La puissance de travail et l'intelligence de ben Cheneb avaient frappé son maître, René Basset, qui, la même année, l'attachait à l'École supérieure des

Lettres en qualité de chargé de conférences d'arabe Ben Cheneb, qui avait la conception européenne des études arabes et islamiques, avait bientôt compris que pour de telles études il fallait ajouter à une parfaite connaissance de l'arabe classique et du français, une culture générale comportant aussi la pratique du turk, du persan, du latin et des principales langues européennes. Grâce à sa volonté, il parvint à lire convenablement, dans ces langues si diverses, les ouvrages des spécialistes en Islām et en littérature arabe, à se familiariser avec les méthodes de travail pratiquées par la science européenne moderne, avec la bibliographie et la critique des sources qu'il utilisait dans ses travaux d'érudition.

C'est surtout à partir du moment où il quitte la fonction trop absorbante d'instituteur pour celle de professeur à la Médersa de Constantine (1898), puis d'Alger (1901) qu'il est à même de fournir un travail personnel intense et soutenu.

Jusque-là il n'avait guère publié que de brefs articles, comme *La plantation à frais communs en droit mulékite*(1), des *Notions de pédagogie musulmane*(2), le texte arabe et la traduction d'un *Itinéraire de Tlemcen à La Mecque*(3), par le cheikh ben Messaib, une *Lettre d'Al-Ghazzali sur l'éducation des enfants*(4).

En 1905 il fait vraiment son entrée dans le monde savant des arabisants, au Congrès des Orientalistes (14e congrès) qui se tient à Alger cette année-là, en prenant une part active aux réunions. Il y résume une érudite communication(5), qui tient près de 400 pages dans le *Recueil des Actes du Congrès* et dans laquelle il donne la biographie de 360 savants maghrebins, mentionnés dans l'Idjāza du cheikh Abd-al-Qādir al Fāsī, sans omettre pour chacun d'eux, traditionnistes, exégètes, grammairiens, littérateurs, théologiens, juristes, mystiques, de précieuses références bibliographiques. A l'occasion de ce même congrès, dans le *Recueil de mémoires et de textes publié par les professeurs de l'École des Lettres et des Médersas d'Algérie*, il avait fait imprimer une note sur *La transmission du recueil des traditions de Bokhary aux habitants d'Alger*(6).

Dès lors ben Cheneb ne cesse de publier, avec une activité et un savoir

(1) Dans la *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de droit et de législation* (1895).

(2) *Revue africaine* de 1897, p. 267 et suiv.

(3) *Revue africaine* de 1900, p. 261 à 282.

(4) *Revue africaine* de 1901, p. 101 à 110.

(5) Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāza d'El-Fāsī (*Actes du XIVe congrès des orientalistes*, t. IV, p. 168 à 560, Paris, Leroux, 1908).

(6) Un volume in-8°, Alger, Fontana, 1905, p. 99 à 116.

remarquables, des notes, des études originales, des textes arabes, des traductions annotées, sur divers sujets, apportant par là une importante contribution aux travaux de l'École algérienne des arabisants et des islamisants

Sa connaissance de l'arabe classique et de la bibliographie le désignait surtout pour donner des éditions critiques de textes arabes, dont il publia souvent la traduction française, et pour analyser le contenu de manuscrits arabes Ce fut à cette tâche utile qu'il consacra principalement son effort

En 1906 il publiait dans le *Journal asiatique* une etude sur un manuscrit des *Tabaqāt 'olamā Ifrīqiyya,* manuscrit qu'il devait éditer plus tard ainsi qu'une traduction [1], si utile à la connaissance de la littérature, du droit et de la société musulmane au Maghrib sous les Aghlébites (IXe siècle de notre ère)

En 1908, il donne un résumé analytique de deux manuscrits arabes rapportés par E Doutté de la Zaouiya de Tāmeslouhet [2]

Dans l'enquête poursuivie avec ardeur par l'École des Lettres et ensuite par la Faculté d'Alger, sur les documents arabes et les manuscrits à publier, ben Cheneb sait l'importance des inventaires et des catalogues de manuscrits Aussi bien fait-il imprimer à Alger en 1905 le *Catalogue des manuscrits arabes de la Grande Mosquée d'Alger*

En formant ses étudiants de Médersa et ceux de la Faculté d'Alger où il est nommé professeur à partir de 1924 (après avoir passé le doctorat ès lettres en 1922), ben Cheneb s'était aperçu de la nécessité de familiariser les débutants avec les abréviations employées par les auteurs arabes dans leurs écrits Dans ce but il a publié une *Liste des abréviations employées par les auteurs arabes* [3] C'est aussi pour faciliter l'étude de la poésie, de la métrique et de la prosodie, — si compliquée quand on l'aborde dans les traités didactiques d'auteurs arabes — que ben Cheneb a condensé dans un livret de 117 pages, les règles indispensables à cette étude, sous une forme claire et une ordonnance méthodique [4]

(1) *Classes des savants de l'Ifrīqīyya* par Abu l 'Arab Mohammed et Mohammed ben Al-Hāriṯ, texte arabe, 300 pages, en 1915, traduction francaise, 416 pages, en 1920, 2 vol in-8°, Paris, Leroux

(2) *Notice sur deux manuscrits sur les chérifs de la Zāwīya de Tameslouhet,* in *Rev afr* , 1908, 1er trimestre, p 105 à 114

(3) *Revue africaine*, 1920, p 134-138

(4) *Tohfat ul-ādab fi mīzān aš'āri-l-'arab* (1 vol. de 112 pages, Alger, Fontana, 1896),

Mais, encore une fois, c'est dans un travail de publication de textes utiles et de traductions que ben Cheneb a surtout marqué sa haute valeur. C'est lui qui a inauguré, en 1925, la publication de textes arabes littéraires et historiques par la Faculté des Lettres d'Alger, en une collection intitulée *Bibliotheca arabica*. Il a commencé par l'édition critique, avec commentaire, du Dīwān de Alqama ben 'Abada (1925), suivie de celle du *Dīwān* de 'Orwa ben al-Ward (1926), puis, d'après trois manuscrits, de celle du traité de grammaire d'Az-Zadjdjādji, intitulé *'Al-Djumal*.

N'avait-il pas montré d'ailleurs que la poésie arabe était sa principale spécialité en publiant en 1922, comme thèse de doctorat ès Lettres, le texte et la traduction du *Dīwān* d'Abū Dolāma[1]? Il avait fait précéder cette traduction d'une préface qui est un bref, mais substantiel et vivant tableau de la langue et de la littérature arabes au temps des Omayyades et des premiers 'Abbassides, à l'époque justement du poète de cour Abū Dolāma.

D'autres genres poétiques avaient retenu son attention, comme par exemple un *Poème en l'honneur du Prophète*[2] et un *Poème didactique sur le féminin*[3].

D'importants livres d'auteurs arabes, sur l'histoire, la géographie, les voyages, des recueils biographiques et hagiographiques dont quelques bibliothèques possédaient des manuscrits, méritaient eux aussi d'être rendus plus accessibles. Ben Cheneb en fit éditer plusieurs et en traduisit quelques-uns. Il nous donne ainsi successivement outre *Un itinéraire de Tlemcen à la Mekke*, déjà cité plus haut, *Un voyage au Hidjāz*[4], quatre *Dictionnaires biographiques de savants et de saints*[5], une *Contri-*

[1] *Abū Dolāma, poète bouffon de la Cour des premiers califes 'abbassides*, Alger, Carbonel, 1922.

[2] Texte et traduction, dans la *Revue africaine*, 1910, p. 182-190.

[3] Dans la *Zeits. für Assyriologie*, 1911, t. XXVI, p. 359-381.

[4] Al-Wurtilani, *Rihla*, intitulée *Nozhat ul andār fi fadhl'ilmittārīhi wal-akhbar*, texte arabe, 1 volume, grand in-8° de 220 pages, Alger, Fontana, 1908.

[5] 1° Ibn Maryem, *Al-Bustan fi dikr il-āwliyā' wa-l-'Ulamā bi Tilimsān*, Alger, Murad Turki, 1908, 1 volume de texte arabe, de 315 pages + 65 pages d'index; 2° Al-Ghobrini, *'Onwān ud-dirāya fi 'Ulama'i Bidjāiya*, Alger, Murad Turki, 1910, 1 volume de texte arabe, de 236 pages + 8 pages; 3° *Classes des savants* (ci-devant cité); 4° premier volume de la *Takmilat-ussila* d'Ibn al-Abbār (texte arabe, en collaboration avec A. Bel), 1 volume, in-8° de 22 + 468 pages, Alger, Fontana, 1920.

bution a l'histoire de la Sicile [1], une importante *Chronique des souverains mérinides* [2]

Il sait la place qu'occupent dans la société indigène de ce pays les dictons et les proverbes Nos musulmans nord africains ne disent-ils pas qu'un discours est sans saveur s'il n'est émaillé de maximes sentencieuses (*al klâm blā manā messūs*)? Et puis ces maximes ne peignent-elles pas bien souvent quelque chose de la psychologie des peuples qui les emploient? Ben Cheneb a réuni, classé, publié, traduit et commenté, en trois volumes, le nombre respectable de 3127 de ces proverbes, en indiquant aussi pour chacun d'eux les réferences aux auteurs qui les ont cités [3]

Dans le même ordre d'idées, il a publié aussi une intéressante et copieuse note sur *Le nombre Trois chez les Arabes* [4] et son emploi dans les diverses manifestations de la vie, de la croyance, de la langue, du droit, de la religion Il y a joint une traduction du chapitre sur le nombre trois dans le *Bard al-Ākbād fi-l-ā'dad* de At-ta'ālibi, ainsi que des extraits des poètes anteislamiques et autres sur le même sujet, et les proverbes dans lesquels le nombre trois joue un rôle

Signalons encore, parmi ses travaux, les suivants qui confirment si bien l'étendue et la variéte de sa culture islamique et arabe

Pour la langue arabe on lui doit d'utiles notes, comme *L'origine du mot chāchiyya* (in *Rev Afr*, 1907, p 55 et suiv), des *Observations sur l'emploi du mot tellīs* (*Rev Afr*, 1912, p 566-570), un inventaire des *Mots turks et persans conservés dans le parler algérien* (un vol in 8° de 87 pages, Alger, 1922)

Outre les textes et les traductions d'ouvrages sur l'histoire, cités plus haut, ben Cheneb a donné encore dans ce domaine, des *Notes chronologiques, principalement sur la conquête de l'Espagne par les chrétiens* (in *Mélanges René Basset*, t I, p 69-77, in-8°, Paris — Leroux, 1923)

Dans le domaine de la poésie populaire moderne, on mentionnera le texte, avec traduction annotée, d'un poème du cheikh algérois Moham-

(1) *Additions a la Bibliotheca arabo-sicula* (Centenario Amari, t I, p 241-276, Palerme, 1910)

(2) *Chronique anonyme des Mérinides*, texte arabe, 1 volume in-8° de 235 pages, Alger, Carbonel, 1921

(3) *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb* (3 volumes in-8°, Paris, Leroux, 1904 a 1907, de 304 + 310 + 324 pages)

(4) *Du nombre Trois chez les Arabes*, *Rev afr* 1926, 74 pages

med ben Ismā'il (mort vers 1870) sous le titre *La guerre de Crimée et les Algériens* (*Rev afr*, 1907, p 169 à 220)

Dans le domaine bibliographique il a publié, en collaboration avec M Lévi-Provençal, un *Essai de répertoire chronologique des éditions de Fès* (*Rev afr*, 1921, p 158-173, 275-290, 1922, p 171-185, 333-347)

Enfin, pour l'histoire littéraire, à propos de l'étude du savant espagnol M Asin Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, qui a tant fait couler d'encre entre partisans et adversaires de la thèse de l'éminent arabisant madrilène, ben Cheneb a donné un très substantiel article à l'appui des assertions de M Asin, sous le titre *Sources musulmanes dans la «Divine Comédie»* (in *Rev afr*, 1919, p 482-493)

Tel est, sommairement exposé, le bilan de l'œuvre scientifique et le résumé de la belle existence de travail de Mohammed ben Cheneb On peut répéter, avec M P Martino, doyen de la Faculté des Lettres d'Alger, «vraiment la carrière de M ben Cheneb est une de cellesque notre démocratie française aime à proposer en exemple, comme témoignage de ce que que peuvent l'intelligence, la volonté, le travail, pour pousser un homme des plus humbles emplois aux plus hauts » et plus loin, faisant allusion à sa nomination de professeur d'arabe moderne à la Faculté, le doyen disait encore «Pour nous, ses collègues, qui avions proposé le nouveau professeur, pourvu des titres requis, connu depuis longtemps par ses travaux, estimé des orientalistes de France, d'Europe, d'Amérique et d'Asie, nous savions non seulement que nous faisions le meilleur choix, mais aussi que nous interprétions une forte volonte française celle de ne connaître aucune distinction d'origine, de classe sociale, de race ou de religion, quand il faut désigner ceux qui sont les plus dignes d'enseigner la jeunesse et de prendre part à cette recherche du vrai, qui est la passion des universités françaises»

Ben Cheneb a honoré la science française et l'école orientaliste algérienne qui l'a formé et dont il a eté ensuite l'un des distingués représentants, l'un des meilleurs maîtres, il a honoré la France dont il fut, sur ce sol algérien, l'un des plus illustres enfants d'adoption et aussi l'un des plus reconnaissants

Fidèle à la religion, au costume même de ses pères, ben Cheneb, pour ne pas renier les traditions de l'Islām n'avait pas jugé devoir se faire naturaliser français, ce qui l'aurait obligé à abandonner la législation canonique musulmane et son statut personnel Il n'en était pas moins profondément français de cœur Il avait compris que l'avenir de ses coreligionnaires algériens n'était pas dans une assimilation poli-

tique prématurée, tant qu'elle ne serait pas précédée par une évolution matérielle, intellectuelle et morale[1] capable de hausser les indigènes au niveau du concept familial et social de l'Europe moderne Aussi bien s'était-il tenu en dehors et au-dessus des discussions politiques et des ambitions électorales, si chères a tant d'indigènes algériens Il avait jugé plus utile de manifester autrement son attachement a la France et à ses maîtres en employant son activité féconde et son savoir à une œuvre de science française dans les études islamiques en Afrique du Nord «Il ne songeait point, disait encore M Martino, à flatter, par de faciles paroles, la France qui lui réservait un si bon accueil, et nous aurions éte fâchés qu'il le fît Il ne songeait point a offrir d'inutiles concessions et nous ne les lui demandions point Sa finesse native devinait, sans beaucoup d'effort, nos pensées intimes et nos susceptibilites profondes, il était reconnaissant qu'on comprît et qu'on respectât les siennes »

La haute administration universitaire avait reconnu ses mérites en le nommant successivement dans des chaires enviées des Médersas et de la Faculté d'Alger, en le chargeant de missions d'étude en Afrique du Nord, en lui faisant donner, en 1922, la croix de la Legion d'Honneur, en le déléguant, en 1928, pour représenter la science islamique africaine au Congrès des orientalistes d'Oxford

Quant aux savants orientalistes du monde entier, avec qui il était en rapport, ils savaient trouver en lui le confrère averti, obligeant, toujours prêt à rendre service, il avait gagné leur estime et leur sympathie

Pour nous, ses amis, ses collègues, nous mesurons avec tristesse, l'étendue du vide que sa mort fait dans nos rangs, la perte si grande que font ses chers élèves de la Faculté et la Section orientaliste de l'Université d'Alger

Alfred Bel

[1] Il y fait allusion, à propos de la civilisation abbasside, dans sa préface (p 1) de l'édition du *Diwān* d'Abū Dolama

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

ÉTUDES ÉTHIOPIENNES.

Les lecteurs qui suivent les comptes rendus du *Journal asiatique* ont pu constater que les études éthiopiennes se sont augmentées régulièrement de divers ouvrages au cours des années de ces dernières décades.

Il est utile de signaler ici que dans un espace de dix-huit mois à peu près il a paru plusieurs gros ouvrages d'ensemble et différentes œuvres de détail qui marquent une étape dans ces études. Plusieurs causes ont concouru à cet évènement. D'une manière générale l'Abyssinie, se rapprochant de l'Europe, entrant dans la Société des Nations, envoyant en Europe son Régent (le Ras, maintenant Roi Tafari) ainsi que plusieurs gouverneurs de province et, depuis, installant des représentants permanents, commençant elle-même à éditer des livres et des journaux, attire les préoccupations de cercles plus larges que celui des spécialistes. C'est au même moment que Sir A. Wallis Budge, dans sa studieuse retraite, met la dernière main à des ouvrages depuis longtemps en chantier, que M. C. Conti Rossini peut enfin trouver le temps de rédiger une somme des connaissances historiques qu'il a élaborées au milieu de tant d'occupations, qu'on éprouve le besoin de rassembler la bibliographie abyssine, que l'Amérique, préoccupée de ne négliger aucun ordre d'études veut là aussi marquer sa place.

C'est donc pour marquer cette étape que divers titres ont été réunis ici, les uns accompagnés d'observations assez étendues, les autres indiqués avec un jugement bref, soit qu'il s'agisse de contributions de détail, soit que des comptes rendus détaillés aient été plus à leur place

ailleurs, en raison des sujets traités Il ne s'agit pas d'une bibliographie complète pour la période considérée

Bibliographie On possède une bonne bibliographie d'ensemble sur l'Abyssinie, à peu près complète jusqu'à 1891, celle de Fumagalli (2758 numéros) Des bibliographies plus ou moins complètes portant sur de petites périodes se sont succédées depuis, jusqu'à l'une des plus étendues, celle de M Conti Rossini dans *Ævum* qui est signalée dans le present fascicule de ce journal, p 381 M Silvio Zanutto, bibliothécaire du Ministère italien des Colonies a entrepris de continuer l'œuvre de Fumagalli par un nouvel ouvrage d'ensemble, et il a pris l'heureuse décision de le publier par fascicules Celui qui est relatif à la bibliographie elle même vient de paraître (avec 80 numéros)[1] Le soin avec lequel il est fait permet de bien augurer de la suite

L'entreprise de S Zanutto avait été devancée dans une certaine mesure par M George F Black, bibliothécaire de la Bibliothèque publique de New-York qui a catalogué le riche fonds éthiopien de cette bibliothèque[2], catalogue systématique, avec introduction d'une part, index de l'autre, et de nombreuses indications à propos des ouvrages cités c'est à la fois une reprise et une suite de Fumagalli Naturellement il ne s'agit pas d'une bibliographie exhaustive, puisqu'on s'est borné aux ouvrages présents dans une bibliothèque déterminée D'autre part l'auteur a heureusement catalogué, à leur place, dans le classement systématique, de nombreux fragments, non seulement en indiquant le détail des ouvrages composites relatifs à l'Abyssinie, mais en faisant figurer des chapitres concernant l'Abyssinie dans des ouvrages consacrés à divers sujets et dans le titre desquels l'Abyssinie ne figure pas C'est là un travail technique de bibliographe et bibliothécaire dont on sera reconnaissant à M Black Malheureusement il a négligé de faire revoir son ouvrage par quelque éthiopisant, faute de quoi, il a commis des bévues de détail qui déparent aussi bien l'introduction que le corps du volume, la plupart sont dues à l'ignorance des langues éthiopiennes Exemples p 15, les recherches de M Grébaut en Éthiopie étaient faites pour la

[1] Silvio Zanutto, *Bibliografia etiopica* in continuazione alla «bibliografia etiopica» di G Fumagalli Primo contributo *Bibliografia*, Rome, s d [1929], in-8°, 36 pages

[2] *Etiopica and Amharica*, A list of works in The New-York public Library compiled by George F Black, Ph D, New-York, 1928, in-8°, 87 pages, 2 planches.

Bibliothèque Vaticane (et non *Nationale*), p 63, sous Barth, *Bible stories*, au lieu de *kabludanā kadūs kīdan*, lire *ka-bəlūyənnā qəddūs kīdān* « de l'Ancien et du Saint Pacte [de l'Ancien et du Nouveau Testament], etc Certains ouvrages figurent à de mauvais endroits dans le classement systematique, ainsi, p 61, les notices historiques du moine Pawlos qui ont été publiées par M Conti Rossini ne sont pas à leur place dans l'hagiographie

Une bibliographie éthiopienne encore est annoncée dans les *Oriental research series*, par M Hyatt (voir plus loin, p 374) Il est à espérer que la parution de la bibliographie de M Zanutto, tellement mieux préparé à cette tâche, empêchera la réalisation de cette entreprise chanceuse

Histoire éthiopienne Depuis longtemps on attendait de M Conti Rossini, l'auteur de tant d'études partielles, infatigable explorateur des archives éthiopiennes, prospecteur de tous les filons éthiopiens dans les littératures voisines, une synthèse que seul il pouvait donner La partie la plus importante de l'œuvre, la plus difficile à réaliser, celle qui concerne les origines et le moyen âge, est devant nos yeux[1] L'attente n'est pas déçue, même le lecteur des œuvres de M Conti Rossini trouve ici du nouveau, non pas seulement par la mise en place des documents déjà publiés, mais par l'apport de nouveaux faits encore Désormais les historiens de l'Orient, les historiens en général sauront où trouver réunis, sous une forme solide et claire, les faits qui concernent l'histoire d'Abyssinie, y compris les notions sur le pays, ses habitants variés, leurs croyances et coutumes principales, avec de nombreuses illustrations, les données des historiens anciens et des historiens arabes sont utilisées au mieux, avec des cartes Enfin l'ouvrage est tel qu'aujourd'hui on ne pouvait le demander plus acheve

Est-ce à dire qu'il n'y a aucun regret à exprimer? On voudrait que les belles marges de cet ouvrage bien imprimé soient coupees de sous-titres donnant l'essentiel de chaque paragraphe les chapitres sont longs et compacts, aucune division ne permet d'y retrouver un renseignement si on ne lit le tout cet inconvénient sera sans doute atténué par l'existence d'un index au bout du second volume il ne sera pas supprime Dans le même esprit on souhaiterait aussi des tableaux, par exemple pour les anciens rois, attestés ou légendaires Pas plus que de divisions, il

(1) Carlo Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, parte prima *dalle origini all' avvento della dinastia Salomonide* (collection « Africa italiana » du Ministère des colonies italien), Milan, 1928, in-4°, 343 pages, 70 planches

IMPRIMERIE NATIONALE

n'y a de références figureront-elles aussi dans le second volume, ou sont elles réservées à une *Encyclopédie éthiopienne* que M. Conti Rossini avait annoncée par ailleurs? La sûreté de l'érudition de l'auteur n'est pas en cause, lui-même prend soin d'avertir quand il se trouve en face d'une question controversée. Mais il serait utile de savoir pour chaque point particulier si on a un document définitif, si la discussion est encore ouverte et dans ce cas où elle en est, quels sont les points sur lesquels les recherches ultérieures doivent porter spécialement, etc. Sans doute l'auteur aurait très souvent à se référer à lui-même, mais pourquoi en aurait-il la pudeur? Mentionnons à ce propos que le livre, quoique paru en 1928, est en réalité daté par l'auteur d'octobre 1925 : la documentation est donc arrêtée à cette date (à l'exception peut-être de la courte page d'*Addenda*).

Voici maintenant un tout petit nombre d'observations ou suggestions de détail : p. 44, le nom de la femme du roi de Pount, lu Ati ou Atiti, n'est-il pas à comparer, à tout hasard, à la divinité féminine *Atete* des Galla? P. 52, le sistre est sans doute à nommer parmi les survivances égyptiennes possibles en Abyssinie (encore qu'il ait été connu en Mésopotamie très anciennement, comme on le constate dans les récentes fouilles d'Ur, et ait pu être transmis par la civilisation sudarabique). P. 77, les remparts de broussailles sont en usage chez les populations sidama (au moins), plus au Sud que les Agaw. P. 282, le P. Azaïs est franciscain (capucin), non lazariste. Au sujet de l'origine non avouanite des divers monuments explorés par le P. Azaïs et M. Roger Chambard (quelques-uns après d'autres voyageurs), je reste de l'opinion exprimée dans ce *Journal*, janv.-mars 1927, p. 173-175 : pour les colonnes phalliques ou pseudo-phalliques (voir en dernier lieu H. Neuville, *Contribution à l'étude des mégalithes abyssins*, dans l'*Anthropologie*, 1928), il faut penser aux comparaisons du côté de l'Afrique nègre (à ce propos, Conti Rossini, *Storia*, p. 335), pour les dolmens, il faut se souvenir que dans la région où on en trouve il y a des tumuli de grande dimension, et suspendre notre jugement jusqu'à ce qu'on sache si ces tumuli contiennent des dolmens, comme en Bretagne, par exemple.

L'histoire de M. Wallis Budge existe dès maintenant, complète en ses deux volumes, avec ses *excursus* et index[1]. Elle est beaucoup plus courte,

[1] Sir E. A. Wallis Budge, *A history of Ethiopia (Nubia-Abyssinia) according to the hieroglyphic inscriptions of Egypt and Nubia, and the ethiopican chronicles*. — Londres, 1928, 2 volumes in-8°, xxx-viii-675 pages, 49 planches, 33 illustrations dans le texte, 1 carte.

pour la partie correspondante, que celle de M Conti Rossini, et n'est, comme l'indique clairement le sous-titre, pas conçue de la même manière Seule la partie concernant la Nubie (p 1-119) est plus developpee, elle est faite d'après une etude de tous les documents indigènes connus Pour l'histoire d'Abyssinie, l'étude est faite toujours autant que possible d'après les traditions indigènes La critique et l'éclairement par l'extérieur jouent un rôle restreint Il se trouve des choses amusantes, comme la derniere en date des listes royales abyssines, etablie pour un voyageur anglais par la chancellerie du Régent Tafari, où les periodes anciennes ont eté «truffées» de noms égyptiens, dont l'histoire de Maspéro trop utilisée doit être le principal responsable Pour la période de l'histoire d'Abyssinie qui va du XIIIe au XIXe siècle, les Chroniques indigènes ont été suivies, comme il y a deja quelque 150 ans par Bruce, sans que les grandes lignes de l'histoire soient dégagées, pour la periode moderne, après l'histoire de Téodros (1852-1868) assez bien connue, les faits n'ont pas été examinés d'assez près Les notes supplémentaires sur divers sujets (p 550-632) sont souvent sommaires, la seule importante concerne la magie, avec des indications et documents utiles

Dans le détail, le travail apparaît trop souvent mal vérifié, etayé sur des sources de valeur insuffisante, hâtif dans la realisation Quelques exemples d'erreurs et de confusions sont donnes ici a titre d'indication

P 123 La superficie de l'Abyssinie actuelle n'est pas de 550 000 kilomètres carrés environ, mais d'environ le double, les provinces ne sont pas toutes gouvernées par des *rās*, ceux-ci ne sont pas des chefs tribaux héréditaires P 125, l'*Ogaden*, pays somali, n'est pas dans le Choa, *Zuay* est un lac, non une ville P 131 L'histoire d'etrangers (Juifs, Arméniens, Hindous) changeant de couleur de peau et d'yeux pour tendre à ressembler a des Abyssins est une invention bizarre, au lieu de Juifs il faudrait signaler des Grecs P 132 Le *koso* est bien connu comme remède contre le ver solitaire, il est inattendu de le voir mentionner seulement comme antimigraineux P 164 Les églises de Lalibela dans le Lasta sont loin de la région d'Axoum P 161 L'histoire d'Almeyda n'est pas perdue, elle constitue les tomes V, VI et VII des *Rerum aethiopicarum scriptores inediti* publiés par Beccari (qui sont d'ailleurs cités dans le présent ouvrage) P 221 Le rapport entre Saba et un nom de pays *ʿasbā* n'a aucune vraisemblance, d'ailleurs les Abyssins n'appellent jamais *reine de Saba* la légendaire épouse de Salomon P 260 Le nom de *Zitana* pour un roi abyssin est retenu à tort, d'après un seul type de liste royale indigène, au lieu du *Tazena* des autres listes

(voir p. 262) dont la réalité comme père du roi Kaleb est prouvée par des monnaies. P. 349. Del-Wambara n'était pas la sœur de Gragne, mais sa femme, comme il est dit correctement p. 350. P. 540. L'opinion que le Ras Tassamma, mort en 1911, aurait été empoisonné demanderait à être étayée de témoignages valables. P. 562. Pour la collection des manuscrits d'Abbadie on ne cite plus le catalogue d'Abbadie, mais les catalogues Conti Rossini ou Chaîne. P. 573. *Hāymānōta 'Abaw* «La foi des Pères» (nom d'un ouvrage abyssin) et non *Haymānōt*, comme il est écrit en éthiopien et en transcription. P. 578. L'hébreu employé par les Falacha : erreur grossière ! Ils l'ont ignoré complètement jusqu'à l'époque récente où quelques-uns d'entre eux ont été envoyés pour s'instruire en Palestine et en Europe. P. 631. L'ouvrage *Douze ans dans la Haute-Éthiopie*, n'est pas d'Antoine d'Abbadie, mais de son frère Arnauld. [Sur l'histoire de Coulbeaux, voir p. 375.]

Numismatique. — Après la publication des Collections de la Bibliothèque Nationale et Muncharjee par M. A. Kammerer (voir *J. as.*, janv.-mars 1927, p. 271), trois importantes collections ont été éditées. Malheureusement il n'y a pas eu entente entre les deux savants italiens, le numismate Arturo Anzani et C. Conti Rossini, chacun possesseur des deux plus importantes collections jusqu'à présent réunies (collection Conti Rossini, 141 pièces, collection Anzani, 93 pièces), ainsi le *Corpus* de M. Anzani, qui a publié les photographies de toutes les pièces accessibles, est tronqué de près d'un tiers (son répertoire comporte 300 numéros)[1], d'autre part M. Conti Rossini a été privé dans son travail d'une partie des ressources de M. Anzani[2], tous deux ont étudié séparément à Rome les monnaies découvertes à Adulis (65 pièces). M. Conti Rossini a publié ensuite une mise au point dans *Oriente moderno*, 1928, p. 137-141.

On recherchera chez M. Anzani les photographies excellentes, les répertoires de caractères grecs et éthiopiens, les tableaux des différentes formes de croix (on aurait pu faire des tableaux analogues pour d'autres motifs comme les épis), des détails de technique numismatique, etc. — C'est chez M. Conti Rossini qu'on trouvera l'ordre chronologique le

(1) Arturo ANZANI, *Numismatica Axumita*, dans *Rivista italiana di numismatica*, III, 3, 1926, gr. in-4°, 110 pages, dont 12 de planches en héliogravure.

(2) Carlo CONTI ROSSINI, *Monete aksumite*, dans *Africa italiana*, I, 3, déc. 1927, grand in-8°, p. 179-212, nombreuses photographies dans le texte.

plus vraisemblable, la liste de rois la mieux établie (à laquelle lui-même est disposé à ajouter un roi assez tardif *Nezana*, d'après le travail de M. Anzani). Avec toutes les ressources de son érudition et de son ingéniosité, M. Conti Rossini s'est attaqué à l'explication des devises ou titulatures obscures dans les monnaies, on devra tenir compte de ses opinions, mais ne pas désespérer de nouvelles trouvailles qui transformeraient les hypothèses en certitudes.

Le répertoire des collections dressées par M. Anzani (p. 45) pourrait sans doute être augmenté. J'ai signalé dès 1912 dans mon *Rapport de mission*, p. 76, que j'avais acquis des monnaies à Axoum : exactement neuf monnaies de bronze en assez bon état (dont une avec une petite incrustation d'or, suivant la curieuse facture axoumite) et trois pièces incomplètes en mauvais état, toutes sont de types qui ont été publiés.

Institutions-Religion. — M. Conti Rossini a donné un petit livre sur l'Abyssinie dans une collection de vulgarisation. On est heureux d'y trouver une mise au point générale, prise aux meilleures sources quand elle ne résulte pas d'une expérience personnelle, notamment sur les institutions abyssines (droit civil, finances, etc.), sujet encore maigrement connu [1]. L'usager non spécialiste devra prendre garde au mélange d'institutions et de termes du Tigré et du reste de l'Abyssinie.

Un livre dû également à un administrateur italien apporte du nouveau au sujet des institutions d'Etat et de la vie religieuse en Abyssinie, c'est celui de M. Pollera [2]. Malheureusement les sources d'informations n'y sont pas toujours assez bien distinguées, on ne sait pas, pour certains faits, si l'auteur les a lus ou vus et quand il a vu, en quelle région. D'une manière générale, il le dit lui-même, l'Abyssinie est vue par lui du côté Nord. Le lecteur critique devra s'en souvenir, tant pour ce qui est dit que pour ce qui est tu, ainsi si l'excision n'est pas notée à côté de la circoncision (de même dans le petit livre de M. Conti Rossini), c'est apparemment qu'elle est moins usuelle en Tigré que dans le reste de l'Abyssinie. Au total c'est un livre important qu'on doit recommander aux ethnographes, historiens des religions et historiens tout court d'utiliser, malgré le manque d'index.

(1) Carlo Conti Rossini, *L'Abissinia*, dans *Collezione Omnia*, Rome, aout 1929, in-12, 173 pages.

(2) Alberto Pollera, *Lo stato etiopico e la sua chiesa*, publication de la Société géographique italienne, Rome-Milan, 1926, in-8°, vi-373 pages, 32 planches.

On ne saurait accorder les mêmes éloges au livre de M. H. M. Hyatt sur l'église d'Abyssinie[1]. Répertoire où tous les sujets à traiter sont indiqués, et qui peut donner des directives à quelqu'un qui ignore le sujet, mais ouvrage de seconde main, compilé avec une connaissance insuffisante de la bibliographie et sans aucune connaissance des langues éthiopiennes, abondant en méprises, une plus longue initiation et une mise en rapport avec des éthiopisants auraient été nécessaires : une espèce d'infantilisme d'érudition s'allie ici à une naïve prétention.

Textes religieux. — Il faut signaler l'heureuse reprise de l'étude du texte biblique éthiopien qui est marqué par l'excellente édition critique du livre de Daniel que M. Löfgren a publiée récemment[2].

D'autre part les historiens du christianisme, en même temps que les éthiopisants, seront reconnaissants à M. Wallis Budge d'avoir publié sa traduction de Synaxaire[3]. Cette traduction conservera encore sa valeur quand l'édition avec traduction française dans la *Patrologia orientalis* pourra être achevée (au sujet du dernier fascicule paru, voir *J. as.*, ci-dessous, p. 381), elle représente un seul manuscrit (non utilisé par les éditeurs de la *Patrologia orientalis*) du XVIIe siècle, sans doute de la région de Gondar, donc une version déterminée des Vies de saints en Abyssinie.

Le même auteur a publié un fac-similé de deux textes éthiopiens de la «bandelette de justification» (voir *J. as.*, janv.-mars 1928, p. 99), avec traduction anglaise de l'un des deux[4].

[1] Harry Middleton HYATT (Rector of Christ church, Yonkers, New York), *The church of Abyssinia*, dans *The oriental research series*, Londres, 1928, in-8°, 302 pages, illustrations.

[2] Oscar LÖFGREN, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel*, nach Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, Oxford, Paris und Wien zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen, mit 4 Faksimile-Tafeln in Lichtdruck. Paris (Geuthner), 1927, in-8°, LIV-163 pages.

[3] Sir E. A. Wallis BUDGE, *The book of the saints of the ethiopian church*, a translation of the ethiopic synaxarium መጽሐፈ ፡ ስንክሳር ፡ made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum. Cambridge, University press, 1928, 4 volumes in-8°, LXXXVII XVIII XVI-XVIII 1333 pages.

[4] *The bandlet of righteousness* (*Lafâfa sedeq*), an ethiopian book of the dead. The ethiopic text in facsimile, with English translation, by E. A. W. Budge, Londres (Luzac's semitic text and translation series), 1929, in-8°, 152 pages.

On doit à M. J. M. Harden une publication en anglais (non tout à fait complète) des diverses versions de la partie centrale de la messe qui sont en usage en Abyssinie[1]. L'introduction, la traduction, l'annotation sont soignées, toutefois la bibliographie est en retard. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas eu de contact avec des ecclésiastiques abyssins, et ait en particulier ignoré la publication du texte de la messe avec quatorze variantes de l'Anaphore qui a été imprimée en Abyssinie même (texte guèze avec version amharique)[2].

Langues modernes. — Une grammaire du tigrigna plus complète que celles qu'on possédait est donnée par le P. Mauro da Leonessa[3].

Un dictionnaire anglais-amharique, tout entier en transcription, a été composé en Abyssinie même par M. C. H. Walker, et apporte de nouveaux matériaux de lexique amharique[4].

Enfin il a paru pendant l'impression de cette chronique un dictionnaire amharique-français, dû au Père Baeteman, qui est le plus riche de ceux qui existent et qui rendra de grands services, mais qui est déparé par diverses fautes de méthode[5].

Histoire (fin). — Cette chronique était déjà imprimée lorsqu'a paru l'ouvrage posthume du P. Coulbeaux, mis au point pour l'impression par le P. Baeteman[6]. En ce qui concerne l'histoire de l'Abyssinie en général, c'est un ouvrage mal informé de la plupart des recherches

(1) J. M. Harden, bishop of Tuam, *The anaphoras of the ethiopic liturgy*, Londres (Society for promoting christian knowledge), 1928, in-12, 136 pages.

(2) *Mashafa qəddāse, bagəəzənnā bāmāraññā*, 1918 style abyssin [1926], in-4°, II, 268 pages.

(3) P. Mauro da Leonessa, *Grammatica analitica della lingua Tigray*, Rome (Tip. Poliglotta Vaticana), 1928, in-8°, XII-294 pages.

(4) C. H. Walker, *English-amharic dictionary*, Londres (Sheldon Press), s. d. [1928], in-8°, XII-236 pages.

(5) J. Baeteman, missionnaire lazariste, *Dictionnaire amarigna-français*, suivi d'un *Vocabulaire français-amarigna*. Diré-Daoua (Éthiopie) [à Paris, chez Geuthner], 1929, in-8°, XXI-1262-433 pages.

(6) J. B. Coulbeaux, missionnaire lazariste en Abyssinie, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélick II*, 3 vol. in-8°, Paris (en dépôt chez Geuthner), 1929, t. I, XXVII-356 pages (un portrait, une préface de J. Baeteman, une bibliographie), t. II, 493 pages, t. III, documentation (planches contenant 221 illustrations [photographies ou dessins] et 6 cartes).

recentes, méconnaissant certains de leurs résultats les mieux etablis (par exemple sur l'épigraphie et la numismatique axoumites), peu critique et souvent erroné il ne jouera pas le rôle d'une bonne histoire d'Abyssinie en français Les auteurs, dans leur passion à manifester le rôle du catholicisme en Abyssinie à toutes époques, ont remué un certain nombre de faits, concernant l'histoire du christianisme en Abyssinie, et il pourra en résulter, après critique par des historiens suffisamment documentes et impartiaux, certaines lumières Le fascicule d'illustrations et cartes est utile

Marcel Cohen

COMPTES RENDUS.

Lucien Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive.* — Paris (Alcan), 1927, in-8°, 1-451 pages.

M. Lévy-Bruhl continue ses études sur les conceptions des hommes les plus «primitifs» que nous connaissions. Dans ce livre il a entendu étudier comment les hommes «se représentent leur propre individualité» (Avant-propos). Sa méthode ordinaire le sert ici aussi bien que dans les précédents volumes. Le rapprochement de nombreux faits analogues recueillis par des observateurs véridiques chez des peuplades de régions diverses fait apparaître des faits communs qui échappent à nos habitudes d'esprit dominées par le principe de contradiction (Exemple : impossibilité pour les sujets réservés d'attribuer moins de réalité à ce qu'ils ont vu en rêve qu'à ce qu'ils voient et touchent éveillés.)

Suivant un dessein fermement arrêté, M. Lévy-Bruhl se refuse à suivre les restes de «mentalité primitive» dans des sociétés évoluées. Cet autre travail, d'autres le feront sans doute. En attendant, les ethnographes et philologues pourront avoir l'occasion d'interpréter maint fait à la lumière des exposés de M. Lévy-Bruhl, après l'avoir lu, désormais exempts de mainte surprise et cuirassés contre mainte incrédulité, ils seront d'autant meilleurs observateurs des faits ou interprètes des textes.

Une petite critique, d'ordre linguistique : p. 80-82, l'auteur parle de l'impossibilité, dans beaucoup de langues, d'exprimer les noms de parties du corps et certains noms de parentés sans un élément possessif, le fait n'est pas aussi général que le suppose sa rédaction : il serait intéressant de dresser une carte des groupes de langues qui connaissent ou qui ignorent ce phénomène (autour du même sujet, on lira avec fruit l'étude de Ch. Bally, *L'expression des idées de sphère personnelle et de solidarité dans les langues indo-européennes*, dans *Festschrift Gauchat*, 1926, p. 68-78).

Une autre critique, portant sur la rédaction, et qui atteint beaucoup de géographes et d'historiens : il peut être convénient, quand on cite

un auteur, d'adopter sa terminologie, encore ne serait-il pas mauvais d'avertir les lecteurs, quand il se peut, de la véritable prononciation des noms communs et même des noms propres reproduits, ainsi, p. 46, on est informé que M. Bogoras (qui est russe) a étudié les «Chukchee»; ceci est de l'orthographe anglaise, il n'est pas indifférent qu'on le sache, de manière à reconnaître les mêmes gens chez tel auteur français qui écrira les «tchouktches», le mieux serait de mettre, au moins entre parenthèses, une notation phonétique, telle que *čukči*.

Marcel COHEN.

Ign. GUIDI, *NOTE EBRAICHE*. — Rome, 1927, brochure in-12 de 26 pages, sans nom d'éditeurs (imprimerie Scuola tipografica Pio X).

M. I. Guidi a réédité ici d'utiles notes sur divers points de lexicographie et d'interprétation de textes qui étaient dispersées dans divers périodiques et étaient restées peu connues. Elles seront précieuses pour les exégètes.

Marcel COHEN.

Richard GOTTHEIL and William H. WORRELL, *FRAGMENTS FROM THE CAIRO GENIZAH IN THE FREER COLLECTION*. — University of Michigan studies, New-York (Macmillan company), 1927, in-4°, XXXI-273 pages, 52 planches hors texte.

Très belle publication de documents provenant de ce «cimetière des papiers» juifs au Caire qui a livré des textes si importants pour l'histoire de l'hébreu. Les documents datés indiqueraient comme dates extrêmes 1043 et 1511, on peut admettre que l'ensemble est «moyenâgeux». Ces fragments ont beaucoup exercé l'ingéniosité et la patience des éditeurs, ceux-ci ont livré leurs déchiffrements accompagnés d'une traduction anglaise, avec les points d'interrogation qui subsistent, comme ils ont joint les photographies des originaux, il sera loisible aux lecteurs de perfectionner le déchiffrement s'ils peuvent. Ceci s'adresse surtout aux arabisants, car la majorité des fragments est rédigée en langue arabe, mais en caractères hébreux. La langue est présumée être généralement du dialecte egyptien, mais d'autres peuvent être représentés. Le contenu est très varié : actes juridiques, lettres d'affaires, charmes, poèmes, etc., et pourra intéresser les historiens et juristes.

L'introduction relève les faits les plus importants à tous les points de vue (Un détail un préfixe *n-* de la 1[re] personne du singulier à l'imparfait n'est pas forcément maghribin, cette forme n'est pas cairote, mais elle est usuelle en d'autres endroits de l'Égypte)

Marcel COHEN

HANDBUCH DER ALTARABISCHEN ALTERTUMSKUNDE, in Verbindung mit Geheimrat Fr HOMMEL und Prof Nik RHODOKANAKIS herausgegeben von D[r] Ditlef NIELSEN, mit Beitragen von Prof Adolf GROHMANN und Geheimrat Enno LITTMANN I Band, *DIE ALTARABISCHE KULTUR*, mit 76 Abbildungen — Copenhague (Nordysk Forlag), Paris et Leipzig, 1927, in-4°, VIII-272 pages

L'idée de ce manuel, dit l'avertissement, a été conçue il y a plus de trente ans, il a fallu ce temps, les concours intellectuels indiqués au titre, et des concours matériels multiples, pour arriver à une heureuse réalisation Belle édition, impression large, bonnes illustrations, exposés clairs en même temps que solides, ce volume sur l'ancienne civilisation arabe (de l'Arabie méridionale) apporte tout l'essentiel pour les historiens, les orientalistes et sémitisants non specialistes, et pour les débutants en sudarabique M D Nielsen, metteur en œuvre de toute l'entreprise, donne d'abord un aperçu de la science sudarabique, de l état et du contenu des documents (p 1-56), M Fr Hommel donne un résume de nos connaissances sur la géographie et l'histoire de l'Arabie du Sud (p 57-108), M N Rhodokanakis traite de la « vie publique dans les États sudarabiques » (p 109-142), M A Grohmann, de l'archeologie (p 143-176), et enfin M D Nielsen, de la religion (p 177-250) La fin du livre consiste en index très soigné

Pour une part, les auteurs donnent ici une mise au point, un résumé ou un développement de travaux plus spéciaux qu'ils ont publies par ailleurs Certains ont déjà été signalés dans le *Journal asiatique*

Il convient de mentionner que le chapitre sur l'histoire est une mise au point originale, en partie sur la base de documents dont la publication est récente, mais la mise au point de nos connaissances géographiques doit être cherchée dans un ouvrage considérable de M Fr Hommel dont la publication complète a été retardée jusqu'à 1926, alors que le début avait déjà paru en 1904, c'est le *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* (titre nouveau *Ethnologie und Geographie des alten Orients*) qui fait partie de la collection de manuels sur l'Antiquité (*Handbuch der Altertumswissenschaft*) commencee par Iwan von Müller et con-

tinuée par Walter Otto, chez Beck, à Munich, les résumés érudits y côtoient des exposés d'idées originales que les historiens de l'antiquité classique ne peuvent pas plus négliger que les orientalistes : ainsi la possibilité de l'origine arabe du couple Apollon-Latone, ou de l'origine sudarabique de certains caractères de l'alphabet grec.

Pour la religion, M. D. Nielsen a repris la thèse de son livre *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung* paru à Copenhague en 1922 ; il cherche dans la trinité astrale l'origine d'une partie au moins du panthéon des religions mésopotamiennes et aussi celle des religions monothéistes sémitiques postérieures (en y comprenant l'idée chrétienne de la Trinité), au lieu de voir dans la multiplicité des divinités sudarabiques une influence soit suméro-babylonienne soit septentrionale (asianique, grecque). Cette idée paraît pouvoir être étayée par le fait que les gens de l'Arabie du Sud paraissent n'avoir pas eu de représentations plastiques de leurs dieux, on peut rappeler d'autre part le caractère «céleste» de la religion rudimentaire des couchites de l'Afrique orientale.

La bibliographie de l'ouvrage — on n'en fera pas de critique aux auteurs, mais les lecteurs doivent en être avertis — est incomplète pour la période 1924-1927, en raison des dates d'achèvement des différents chapitres. Certaines découvertes récentes, surtout les renseignements abondants trouvés récemment sur l'État de *Awsān* n'y figurent donc pas. (Un détail, rétrospectif celui-là, p. 178, note, M. D. Nielsen se plaint de n'avoir pas trouvé les *Études sur l'histoire d'Éthiopie* de René Basset : c'est que les sources qui lui ont indiqué le tirage à part ont négligé de mentionner que ces études ont d'abord paru dans le *Journal asiatique*.)

Cette introduction doit être suivie d'un volume de textes, d'une grammaire, d'un lexique ou d'un dictionnaire. Ainsi la langue des inscriptions sudarabiques (langue proche de l'arabe ancien, mais bien distincte) sera plus accessible que par le passé à l'enseignement dans les universités et à l'apprentissage individuel, et les textes importants seront facilement à la portée des sémitisants et des historiens.

Les spécialistes auront-ils tous les instruments qu'ils peuvent souhaiter, qu'ils sont obligés de se constituer chacun de leur côté avant de pouvoir poursuivre efficacement la besogne commune ? Non. Aussi faut-il souhaiter quelque addition au plan prévu, dût-il se réaliser en des publications de moins belle présentation. Tout d'abord il serait temps de composer un dictionnaire complet, comprenant les noms propres, avec un relevé aussi exhaustif que possible des formes, et, naturelle-

ment, les rapprochements étymologiques sur lesquels le déchiffrement des inscriptions repose en grande partie. Il faudrait aussi un atlas, avec répertoire des noms géographiques, une concordance générale des inscriptions, une bibliographie complète par ordre de matières, analogue à celle de Fumagalli pour l'Abyssinie. Sans doute des fragments au moins de ces ouvrages existent déjà, insérés dans divers périodiques et collections, d'autres sont annoncés comme étant en préparation, mais la réunion de l'ensemble dans une seule publication assurerait seule le meilleur rendement possible dans le présent et pour l'avenir. Un autre instrument d'étude dont le besoin se fait sentir d'une manière pressante est un traité de paléographie sudarabique; les formes types des caractères devraient être déterminées, avec exemples, toutes les formes exceptionnelles devraient être cataloguées de manière exhaustive, sans oublier les monnaies et cachets et en ajoutant même les formes des faux reconnus; l'auteur d'un pareil relevé s'acquerrait une sûre reconnaissance.

Marcel COHEN.

Carlo CONTI ROSSINI, *ETIOPIA*, 1915-1927, extrait de *Ævum*, rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, vol. I, fasc. 3, octobre 1927 (Milan), p. 459-520.

Le trou des années précédant immédiatement la guerre et des années de guerre et d'après-guerre n'est pas comblé dans l'*Orientalische Bibliographie*. Pendant les premières de ces années, des bibliographies parues dans la *Rivista degli studi orientali* ont permis de suivre l'état des publications en ce qui concerne l'Abyssinie; entre autres, M. Conti Rossini rend un nouveau service de première importance aux études éthiopiennes en donnant le présent mémoire : c'est une revue critique générale des publications consacrées aux choses abyssines dans ces dernières années; la bibliographie systématique figure dans le bas des pages.

Marcel COHEN.

LE SYNAXAIRE ÉTHIOPIEN, Les mois de Tahschasch, Ter et Yakatit, publiés et traduits par Sylvain GRÉBAUT, IV. *Le mois de Tahschasch* (*Patrologia Orientalis*, t. XV, fasc. 5). — Paris, Firmin-Didot, 1927, gr. in-8°, 256 pages.

L'infatigable éditeur et traducteur qu'est M. Sylvain Grébaut continue la publication du *Synaxaire éthiopien*, inaugurée par I. Guidi et par lui-

même dans la même collection. Le fascicule annoncé ici contient la première moitié du mois de *Tahsās* (décembre).

L'édition est faite d'après cinq manuscrits, parmi lesquels on compte l'un des plus anciens manuscrits éthiopiens connus (xve ou fin du xive siècle), le manuscrit à demi brûlé qui se trouve au Musée du Trocadéro et qui est utilisé ici, sauf erreur, pour la première fois; toutes les variantes des manuscrits sont données dans l'appareil critique (celui du Trocadéro est passablement fautif dans le détail).

Le Synaxaire éthiopien est une Vie des saints pour tous les jours de l'année; les plus anciens manuscrits (ainsi qu'il a été confirmé par l'étude du manuscrit du Trocadéro) contiennent une version abrégée, que M. S. Grébaut appelle recension primitive; une version augmentée se trouve dans les manuscrits les plus récents (ceux qui sont utilisés ici sont attribués au xviiie siècle au plus tôt), c'est ce que l'éditeur appelle la Révision ou Vulgate. Enfin, irrégulièrement, apparaissent des récits propres à des saints abyssins, c'est ce que l'éditeur appelle le Propre.

Les trois «états» sont édités de manière distincte à chaque jour du mois (pour chaque jour M. Grébaut a donné un sommaire).

Les documents sont ainsi donnés avec le plus d'exactitude possible, et avec une discrimination chronologique, au point de vue de la tradition ecclésiastique abyssine. La traduction française, un peu mécaniquement calquée sur les mots du texte, mais où d'ailleurs on ne pourrait corriger que de menus détails, rend le document accessible à tous ceux qui s'occupent de patristique. Les fragments de «propre» seront en outre utiles aux historiens de l'Abyssinie, qui de leur côté pourront sans doute en dater certains passages.

Le service rendu est grand; on souhaitera seulement que les circonstances permettent au plus vite la suite de la publication.

Marcel Cohen.

TABLE DES MATIÈRES
CONTENUES DANS LE TOME CCXIV.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

COMPTES RENDUS